



División de Ciencias Sociales y Humanidades
Maestría en Sociología

IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES SOCIALES EN LA INVESTIGACIÓN SOCIOLÓGICA: DIFERENCIAS Y SIMILITUDES

Presenta:

Moreno Zúñiga Luis Emmanuel

Directora de Tesis:

Dra. Girola Molina Lidia Graciela (UAM-Azcapotzalco)

Comité Lector:

Dr. Méndez y Berrueta Luis Humberto (UAM-Azcapotzalco)

Dra. De Alba González Martha Lilia (UAM-Iztapalapa)

Dra. Olvera Serrano Margarita (UAM-Azcapotzalco)

Dr. Aguilar Díaz Miguel Ángel (UAM-Iztapalapa)

Dedico este trabajo a mi familia...

A mi papá José Moreno; a mi mamá Maribel Zúñiga; a mi hermano José Ernesto; a mis hermanas Marisol y Aurea Selene. A mi cuñado José Alejandro y a Flor Aide Aguirre. También a mis sobrinos y sobrinas: Jocelyn, Tania, Elian, Axel y Emiliano.

El amor, el interés, la confianza, el apoyo y la comprensión que manifestaron hacia mi persona durante esta experiencia académica, ha sido relevante para la conclusión de esta gran etapa.

Por ello, les agradezco infinitamente a estas personas tan importantes en mi vida...

También agradezco a la vida, por otorgarme —como diría Mario Benedetti— una “tregua” para poder concluir este proyecto tan importante para mí.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación es producto de un gran esfuerzo durante algunos años. A lo largo de su realización, han sido demasiadas las personas que me han apoyado. Por lo que tengo una indudable deuda de gratitud hacia ellas, porque creyeron en mí, porque confiaron en mi trabajo y porque me impulsaron a continuar cuando me sentía derrotado.

Deseo expresar mi agradecimiento a la Dra. Lidia Girola, por aceptar dirigir esta tesis. Por su paciencia, confianza y apoyo. También por sus ánimos y por creer en la relevancia de este trabajo teórico. Fue un honor trabajar con usted. Muchísimas gracias Dra. Lidia!

A mis lectores y lectoras que me hicieron importantes sugerencias, críticas y comentarios para considerar en el trabajo aspectos y problemas que no alcanzaba a percibir. Ello enriqueció indudablemente mi investigación: Dr. Luis Méndez, Dra. Martha De Alba, Dra. Margarita Olvera, Dr. Miguel Ángel Aguilar. Muchas gracias a ustedes!

Agradezco a la Coordinación del Posgrado, específicamente, al Dr. Arturo Grunstein y a la Mtra. Reyna Felipe, por la gran acogida que me otorgaron (así como a mis compañeros) al ser aceptado en el programa de la Maestría. Por sus sugerencias, orientaciones y preocupaciones que manifestaban y expresaban durante mi estancia en la UAM Azcapotzalco.

Deseo agradecer a mis compañeros (ras) y colegas del posgrado, especialmente a los miembros de la Línea en Teoría y Pensamiento Sociológico: Elisa, Erick, Mirian, Lizeth, Reyna, Edwin. Gracias por esas discusiones gestadas dentro del aula así como fuera de la institución, pues de alguna manera coadyuvaron a perfilar algunas ideas relevantes de la investigación.

Agradezco a los profesores-profesoras del departamento de Sociología de la UAM-AZC con quienes cursé —desde el inicio hasta el final del programa— seminarios y asignaturas específicas, por el gran proceso de aprendizaje-enseñanza que se gestó dentro de disciplinas y temas particulares: fue un honor haber asistido a sus clases.

Al Programa de Maestría y Doctorado en Sociología de la UAM Azcapotzalco, por aceptarme en su programa académico. Fue una gran experiencia y un gran aprendizaje.

Por último, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por apoyarme con los recursos económicos durante el transcurso del programa académico. Fue de vital importancia la ayuda del Consejo para concluir este trabajo.

**IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES
SOCIALES EN LA INVESTIGACIÓN
SOCIOLÓGICA:
DIFERENCIAS Y SIMILITUDES**

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL.....	1
Antecedentes.....	7
Objetivo General.....	9
Objetivos Específicos.....	9
Estrategia Metodológica.....	10
Justificación.....	10

CAPÍTULO I

DE LA FILOSOFÍA IMAGINARIA AL IMAGINARIO SOCIAL: APUNTES PARA SU DEFINICIÓN Y COMPRENSIÓN.....	12
---	-----------

<i>Cornelius Castoriadis: La institución Imaginaria de la Sociedad.....</i>	17
La Imaginación Radical.....	17
El Imaginario Social: La Institución de la Sociedad.....	20
El Imaginario Instituyente e Instituido.....	22
<i>Comprensión del Imaginario en la Investigación Social.....</i>	29
Críticas al Concepto de Cornelius Castoriadis.....	29
Hacia una Comprensión y Re-definición de los Imaginarios.....	31
Conexión con las Nociones del Tiempo.....	34
Formas de Expresión.....	37

CAPÍTULO II

DE LAS REPRESENTACIONES COLECTIVAS A LAS REPRESENTACIONES SOCIALES: APUNTES PARA SU COMPRENSIÓN Y DEFINICIÓN.....	40
--	-----------

<i>Las Representaciones en Émile Durkheim y Marcel Mauss.....</i>	44
Las Representaciones Colectivas de Émile Durkheim.....	45
Las Representaciones Abstractas, Concretas y Personales de Marcel Mauss.....	47
Mauss y Durkheim: Ideas en Común.....	51
<i>Las Representaciones Sociales de Serge Moscovici.....</i>	58
El Paso de las Representaciones Colectivas a las Representaciones Sociales.....	58
La Representación Social de Serge Moscovici.....	61
Emergencia de las Representaciones Sociales.....	64
La Representación Sociales como Difusión, Propagación y Propaganda.....	66
<i>Hacia una Comprensión de las Representaciones Sociales en la Investigación Social.....</i>	71
Críticas a las Representaciones Sociales de Moscovici.....	71
Comprensión y Definición de las Representaciones Sociales.....	74

CAPÍTULO III

SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS TEÓRICAS ENTRE REPRESENTACIÓN E IMAGINARIO SOCIAL: UN EJERCICIO HEURÍSTICO.....	79
---	-----------

<i>Representación e Imaginario Social: Similitudes y Diferencias como Proceso.....</i>	82
Imaginación y Representación Mental.....	82
Imaginario Social y Representación Social en Relación a lo Simbólico.....	84
<i>Representación e Imaginario Social: Similitudes y Diferencias como Producto.....</i>	89
Las Representaciones Sociales en Relación a los Imaginarios Instituidos.....	89
El Sujeto y las Colectividades.....	93
Historicidad y Temporalidad.....	96
Alcances en las Formas de Expresión de los IS y las RS.....	101
La Articulación de la Acción por los IS y las RS.....	106

REFLEXIONES FINALES.....	109
---------------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.....	115
-------------------------------------	------------

INTRODUCCIÓN

GENERAL

Hacia mediados del siglo XX las ciencias sociales, específicamente la sociología y la antropología, comenzaron a centrar su mirada en conceptos y propuestas teóricas que han sido clasificadas como cualitativas. Por ejemplo, dentro de las nociones más destacadas y discutidas fueron lo “simbólico”, “imágenes del mundo”, “vida cotidiana”, “habitus”, “sentido común”, entre otras más. Las cuales, en distintos grados y por medios diferenciados, hacían referencia a concepciones de la realidad social por parte de los sujetos en determinadas estructuras.

La inserción y apropiación intelectual de aquellos conceptos, se trataba de una “reapropiación” por parte de sociólogos y antropólogos, pues ellos habían reconfigurado los términos —en principio filosóficos, psicológicos y psicoanalíticos— en constructos operativos para explicar mediante casos empíricos la realidad actual. Las propuestas, eran discutidas a niveles generales o locales así como a niveles del pensamiento y de las prácticas concretas.

Lo relevante de esta reconstitución conceptual, es que las ciencias sociales enfocaban su atención en posturas que antes señalaban como “insuficientes”, las cuales, no cumplían las expectativas teóricas basadas en leyes universales. Ello, en principio, reflejaría un retroceso en las disciplinas sociales. Sin embargo, la nueva perspectiva que asignaban los científicos sociales a visiones simbólicas, de sentidos y representaciones en relación al entorno social, revelaba la necesidad de la ciencia por “autoalterarse” en la medida en que las sociedades cambiaban e imponían nuevos retos.

Parte de este proceso y reconfiguración de nociones conceptuales, ha sido experimentado por las visiones de imaginario social (IS) y representación social (RS)¹. El imaginario era planteado como irreal, como ficción y fantasía, por lo que

¹ En efecto, la influencia de las ciencias nomotéticas que consideraba, entre otras cosas, como científico-verdadero a todo aquello que se sustentara de leyes, en casos empíricos, estadísticos y que tuvieran un alcance universal, “postergó” la interiorización y aceptación de las nociones subjetivas y cualitativas, tales como las nociones de representaciones e imaginarios sociales. En este sentido, los académicos, los departamentos y los científicos sociales del siglo XIX y principios del XX, no aceptaban las nuevas reflexiones que estaban surgiendo. Pensadores —dicen Moscovici y Castoriadis— que intentaban sustentar enfoques cada vez más sociales, colectivos, simbólicos y de sentido en esos tiempos, eran fuertemente rechazados por los estudiosos. Téngase en cuenta lo que plantea Cornelius Castoriadis, cuando construía su teoría sobre el imaginario social: “Debemos, pues, admitir que existe en las colectividades humanas un poder de creación, una *vis formandi*, que llamo el *imaginario social instituyente*. ¿Por qué la filosofía no supo reconocer esta necesidad, y por qué ahora retrocede siempre con horror e irritación frente a esta idea? Me preguntan siempre: «¿qué es este imaginario instituyente? ¿Es la imaginación de quién? Muéstrenos los individuos quienes..., o los factores que...», etcétera. Pero tenemos precisamente allí una facultad constitutiva de las colectividades humanas, y más generalmente, del campo

se puede afirmar que no posibilitaba el estudio de la vida social. Del mismo modo, la representación hacía referencia a una “facultad psicológica”, individual y patológica², por lo tanto, insuficiente para estudiar grupos sociales. En este sentido, ambos conceptos se concebían como procesos de sujetos individuales; como “reflejos” e “imágenes” de un mundo inmanente en la mente de los hombres; como incapaces de establecer una “verdad” científica³.

En el siglo XX, aquellas propuestas fueron consideradas y discutidas de distinta forma en el medio científico social. Con estudiosos que comenzaban a profundizar la noción de imaginario (como las de Cornelius Castoriadis, Bachelard, Gilbert Durand, Sartre) así como los que sustentaban y debatían las representaciones sociales (por ejemplo, Durkheim, Mauss, Abric, Moscovici), se dio un giro fundamental en la forma de percibir los términos. A partir de estas reflexiones, entre otras más, los conceptos se comenzaron a emplear como *nociones e instrumentos*, esto es, como un terreno que podía ser estudiado, pensado y debatido para explicar la realidad social inmediata (Escobar, 2002: 21).

Actualmente, las teorías han tenido una relevante recepción por parte de académicos de distintos países: europeos, americanos y latinoamericanos⁴. Ello se debe, a que las visiones posibilitan comprender los significados, sentidos, e interpretaciones que los sujetos asignan o, de los cuales parten, para conocer y actuar en el mundo. Incluso, la pertinencia responde a necesidades impuestas por los contextos sociales, culturales, políticos y económicos de los distintos países.

sociohistórico. En este asunto, lo que eriza la piel e irrita a los representantes de la filosofía heredada, como a los de la ciencia establecida, consiste en la necesidad de reconocer el imaginario colectivo, así como la imaginación radical del ser humano singular, como un poder de creación” (Castoriadis, 2002: 94-95).

² Marcel Mauss y Émile Durkheim, plantean que mientras psicólogos (pragmáticos) y psiquiatras veían como un hecho patológico e individual el simbolismo que manifestaban las personas mediante ciertos actos y rituales, en cambio, ellos veían la manifestación simbólica desde una perspectiva “normal” y colectiva. Actividades “normales” en el sentido que cumplían con ciertas reglas morales y legales que se compartían en ciertos espacios culturales. Esto es, que si ciertos sujetos tenían alucinaciones y acciones salvajes en los rituales o festejos, eso, por ejemplo, era perfectamente normal para las comunidades australianas, pero perfectamente patológico para los psicólogos en las sociedades modernas. Además, si bien la única manera de llegar al estado simbólico para los psicólogos era a través de la “introspección”, los sociólogos proponían la conciencia colectiva y representaciones colectivas como una forma de hacer observables tales hechos.

³ En tanto reflexiones acerca de la imaginación, imagen o fantasía, se puede remontar a los filósofos griegos. Aristóteles de alguna indaga en el imaginario y en la representación, observando que el “alma no piensa nunca sin fantasma, o sea, sin representación imaginaria” (Castoriadis, 2002:93).

⁴ Por ejemplo, propuestas enfocadas a los imaginarios han sido por parte de Charles Taylor en Canadá, Lidia Girola y Alicia Lindón en México; en Chile Antonio Baeza; por Juan Luis Pintos, Enrique Carretero y Josexto Beriain en España y en Francia por Michel Maffesoli, sólo por mencionar algunos. Mientras tanto, por el lado de las representaciones sociales también hay grandes propuestas por parte de Martha de Alba, Alfredo Guerrero Tapia y Gilberto Giménez en México; desde Francia Jean-Claude Abric y Denise Jodelet; María Auxiliadora Banchs y Mireya Lozada en Venezuela; Angela Arruda en Brasil, entre otros autores más. Esta designación entre grupos especializados, no es estable, pues las académicas y estudiosos en los temas se han aventurado a indagar sobre los dos términos.

Si se toma como indicadores los congresos, seminarios, cursos, coloquios, publicaciones en revistas, publicaciones de libros y de textos en medios electrónicos, se puede observar la importancia que tienen las dos nociones en las ciencias sociales.

El caso de México es crucial. Eventos y seminarios que fueron realizados y que otros permanecen, muestran la relevancia sobre los usos de esas nociones en relación a diferentes temas. Por el lado de imaginarios, hay que destacar el seminario-taller de *Cotidianidad e Imaginarios*⁵ y el seminario de *Imaginarios de la Política*⁶. Por parte de las representaciones, son importantes el seminario permanente de *Cultura y Representaciones Sociales*⁷; el *Coloquio Internacional*⁸ sobre *Las formas elementales de la vida religiosa* de Émile Durkheim, llevado a cabo por la IBERO ciudad de México, UAM Azcapotzalco y UAM Cuajimalpa a propósito de su centenario 1912-2012; el reciente seminario de *Experiencias Sociales y Subjetividades. Seminario Interdisciplinario Sobre Representaciones y Prácticas Sociales* coordinado por la Dra. Martha De Alba, el cual, se realiza por parte de la UAM-I en vinculación con la Red Nacional de Investigadores en Representaciones Sociales (RENIRS).

Últimamente, por lo menos en países latinoamericanos, las nociones de representaciones e imaginarios sociales han tomado un nuevo rumbo en términos teóricos. Una de las cuestiones principales que sustentan esas propuestas, es indagar si los imaginarios son similares a las representaciones sociales y si estos conceptos son complementarios u opuestos para poder ser aplicados a la sociedad (por ejemplo, Girola, 2012; Banchs, Agudo y Astorga, 2007; Martha de Alba, 2007, 2011; Baeza, 2003, 2008: 103; Lindón, 2008.).

En este sentido, la presente investigación se enmarca y parte del interés por esta polémica contemporánea.

⁵ Este seminario-taller fue impartido por el Dr. Nelson Vergara Muñoz del 14 al 16 de agosto de 2013. El acto se realizó en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

⁶ El seminario fue impartido por el Dr. Jean-Jacques Wunenburger, del centro de Investigaciones Gaston Bachelard sobre lo Imaginario y la Racionalidad. Se llevó a cabo los días 6, 7 y 8 de noviembre del 2012 en el área de posgrado en la Facultad en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

⁷ Seminario llevado a cabo, la mayoría de las veces en el Instituto de Investigaciones Sociológicas, UNAM, coordinado por el Dr. Gilberto Giménez Montiel. Sesiona de manera ininterrumpida desde 1999 en sesiones mensuales el penúltimo viernes de cada mes.

⁸ El Coloquio se llevó a cabo del miércoles 24 de octubre al viernes 26 de octubre de 2012. Durante los tres días se realizaron, durante todo el día, mesas de discusión, presentaciones de libros y conferencias magistrales.

La tesis que se plantea en este trabajo es la siguiente: *Las Representaciones Sociales y los Imaginarios Sociales son conceptos/nociones que se complementan, pero que son diferentes en cuanto al alcance explicativo y la forma de estudiar los fenómenos sociales. Ambos términos, corresponden a diferentes dimensiones de estructuración de la realidad simbólica y social.*

En efecto, tentativamente se puede afirmar que los imaginarios serán entendidos como un conjunto de supuestos e ideales, por lo tanto, sentidos gestados en la imaginación en vinculación con las exteriorizaciones, los cuales, articulan las acciones, representaciones y prácticas de los sujetos. La aprensión y manifestación de éstos son las narrativas sociales. Mientras tanto, las representaciones sociales son un conjunto de conocimientos, aprendizajes, relaciones simbólicas y designaciones que la gente establece para interpretar y conocer el mundo. Por lo tanto, son sentidos gestados en el proceso de comunicación social e interacción, los cuales, no necesariamente articulan la acción de los sujetos. Sus manifestaciones más relevantes son los conocimientos, las metáforas, las formas icónicas, ritos e instituciones diversas.

Para sustentar tal efecto, el conjunto de la investigación estará integrada por tres capítulos⁹. El primer capítulo constará de dos apartados. En éste se interpretará y analizará a uno de los mayores exponentes de los imaginarios sociales, Cornelius Castoriadis. Centraré la indagación, en observar las categorías que conforman la noción con el propósito de intentar plantear una definición del concepto tal cual lo entiende el autor. Asimismo, se cuestionará y, a la vez, se retomará a Castoriadis de acuerdo a los intereses que exigen nuestro contexto actual y el pensamiento sociológico. Por lo que, propondré una definición operativa de la noción de imaginario. Hay que hacer notar, que además de recurrir a los autores clásicos se hará uso de estudiosos canadienses y latinoamericanos con el fin de que se empleen como apoyos y bases teóricas.

En el segundo capítulo, se plantearán tres apartados. Se analizarán e interpretarán los principales exponentes de las representaciones en términos sociológicos; ellos son Durkheim y Mauss. También, se retomará a otro exponente

⁹ Profundizaré en la estructura de los capítulos en la introducción de cada apartado.

importante sobre las representaciones: Serge Moscovici. Es relevante este autor, porque asigna importancia al pensamiento sociológico y por la reconfiguración que plantea sobre la propuesta de Durkheim. Asimismo, se expondrán críticas a la teoría de Moscovici y se planteará, como resultado del análisis, una definición e interpretación general de la noción de representación social. Es de destacar, la importancia que tendrán otros autores como apoyos teóricos para sustentar determinadas categorías.

En el tercer capítulo, se estructurarán dos apartados. Éstos, tienen como objetivo establecer la discusión teórica entre imaginarios y representaciones. Debido a que las dos nociones se han tratado, por un lado, como procesos, es decir, como constituyentes *dentro* de la cabeza de los sujetos, y, por el otro lado, se han tratado como productos, es decir, como *resultado empírico*, es pertinente mostrar las semejanzas y diferencias de acuerdo a esa estructura. Para ello, se establecerán indicadores que guíen la discusión para cada categoría.

Como último punto, hay que insistir que el trabajo será un ejercicio heurístico, en términos analíticos, sobre las similitudes y divergencias que presentan las nociones en su argumentación y explicación teórica. Es un trabajo heurístico porque —como menciona el Diccionario de la Lengua Española¹⁰— lo que se propone es “hallar”, “indagar”, “descubrir”, más no resolver, terminar y limitar la discusión entre los conceptos.

Hay que destacar, que la tesis a sustentar no tiene como finalidad mostrar qué visión teórica es más relevante o cuál es la más pertinente para el estudio de la realidad social. Por el contrario, la investigación tiene como prioridad establecer un diálogo y una discusión entre las nociones a través de un análisis estrictamente teórico.

¹⁰ El diccionario de la real academia española define “Heurístico(a)” de la siguiente manera: Viene del griego hallar, inventar...Técnica de la indagación y del descubrimiento...En algunas ciencias, manera de buscar la solución de un problema mediante métodos no rigurosos, como por tanteo, reglas empíricas, etc.” (2001: 1204)

Antecedentes

Las nociones de Imaginario Social y Representación Social han sido trabajadas profundamente por diversos (as) autores (as), desde distintos países y relacionados a diferentes problemáticas. Empero, las propuestas en relación a la diferencia, la similitud así como a la complementariedad entre las nociones es relativamente reciente. Algunos de los exponentes más destacados en el tema dan por hecho esta relación y, otros más, plantean sus divergencias expuestas en artículos científicos.

Por ejemplo, una primera aproximación se observa en el siguiente trabajo. Es el caso de un artículo realizado por Jorge Eliécer Martínez y Diego Alejandro Muñoz (2009), el cual, se titula “Aproximaciones teórico-metodológica al imaginario social y las representaciones colectivas: apuntes para una comprensión sociológica de la imagen”. El objetivo principal de los autores, es retomar y analizar, desde una perspectiva sociológica, los conceptos de imaginario social y representación colectiva. La finalidad, es establecer la importancia que tienen los términos para el estudio de la iconología. Esto es, el estudio e interpretación de imágenes mentales o pictóricas. Incluso, pretenden esbozar una mirada metodológica para el estudio de aquella rama científica por medio de los conceptos y con apoyo de la hermenéutica.

Es importante esta investigación, porque plantea una complementación de imaginarios y representaciones, no obstante, el análisis es muy superficial (quizás por las limitaciones formales de un artículo) pues no desarrolla a detalle los conceptos. Incluso, se inclinan más por develar qué es el imaginario y su empleo metodológico, mientras que las representaciones no son trabajadas a detalle. Con respecto a estas últimas, los autores señalan que abordarán las “representaciones colectivas” desde Beriaín, cuando ese término ya no es utilizado, pues desde hace años fue reconfigurado por el de “representaciones sociales”.

Por otro lado, si se analizan las teorías de autores como Cornelius Castoriadis y Charles Taylor, se puede inferir que ellos habían trabajado la relación entre los conceptos. Esto es relativamente cierto. Si bien, los autores han planteado —en

La institución imaginaria de la sociedad por parte de Castoriadis y en *Los imaginarios sociales modernos* de Taylor— que los imaginarios dan cuenta de las prácticas y representaciones sociales (algo que comparto), no tenían como objetivo establecer sus diferencias. En cambio, los autores se centraron, desde un tiempo y contexto histórico específico, a justificar epistemológicamente la noción de imaginario dando por sentado que guiaba la conducta y representaciones de los sujetos.

Castoriadis, se centra en exponer cómo se construye el mundo social mediante la relación del imaginario instituyente y el instituido. Empero, no plantea divergencias entre el imaginario y las representaciones. Esta deficiencia en el autor, es relevante si se toma en cuenta las múltiples reflexiones que existen sobre la noción de representación social. Además, el planteamiento del filósofo griego pierde eficacia al plantear el poder magmático que establece a sus categorías, por lo que en lo instituido se situarían las representaciones manifestadas en *todas* las formas y por *todos* los medios posibles.

Charles Taylor¹¹, se enfocó a revelar las características de los imaginarios modernos en la sociedad estadounidense y occidental. El autor, mostró los medios y las formas de hacer operativo el concepto. Empero, dio por hecho la relación entre representaciones e imaginario sociales.

Otros trabajos recientes, son los antecedentes inmediatos de lo que se pretende plantear en esta tesis. El libro *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica* (2007) coordinado por Arruda y De Alba, ha sido un gran esfuerzo por reflexionar sobre las nociones de representaciones e imaginarios sociales. Asimismo, los diferentes autores que participan en la realización del ejemplar, exponen relaciones que se establecen entre las nociones a través del estudio, por ejemplo, de cartografías, mapas mentales, análisis cinematográficos. Los trabajos se centran en regiones de países latinoamericanos. Del mismo modo, es de destacar artículos de los (as) siguientes académicos (as), como: Lidia Girola (2012) en un artículo titulado: “Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación”; Daniel Hiernaux (2008) en “De

¹¹ Charles Taylor es un filósofo canadiense. Dentro de sus líneas de investigación destacan la Modernidad, Secularismo y Ética.

los imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad de mañana”; Alicia Lindón (2008) en “El imaginario suburbano: los sueños diurnos y la reproducción socioespacial de la ciudad” y Lindón y Hiernaux (2008) en “Presentación: Los imaginarios urbanos de la dominación y la resistencia”.

Los trabajos, han mostrado la importancia y pertinencia de reflexionar sobre la relación, diferencias y complementariedades entre las nociones. No obstante, cada uno de esos ensayos discuten con diferentes exponentes que sustentan los imaginarios y las representaciones y sus reflexiones han estado limitadas por las condiciones que impone una redacción en forma de artículo.

Es importante señalar, que tanto las reflexiones clásicas como las del libro y los artículos citados, han sido los detonantes para establecer la tesis que se desarrollará a continuación.

Objetivo General

- Plantear las semejanzas y diferencias teóricas sobre las nociones de imaginario social y representación social mediante el establecimiento de ejes/indicadores teóricos.

Objetivos Específicos

- Analizar e interpretar la noción de Imaginario social de Cornelius Castoriadis.
- Analizar e interpretar la noción de Representaciones de Émile Durkheim y Marcel Mauss.
- Analizar e interpretar la noción de Representaciones Sociales de Serge Moscovici.
- Comprender la reconfiguración de “Representaciones Colectivas” a “Representaciones Sociales”.
- Plantear carencias y críticas en las propuestas analizadas.

- Establecer indicadores que guíen la discusión teórica entre Imaginarios y Representaciones.
- Discutir y analizar las diferencias y similitudes entre las nociones de Imaginarios y Representaciones.

Estrategia Metodológica

La fuente primordial de la tesis, son obras fundamentales en el tema de las representaciones sociales e imaginarios sociales, principalmente textos dentro de la rama sociológica, filosófica, antropológica y psicológica¹². Todos estos enfoques son relevantes para el análisis de la vida social.

La forma de indagar en las obras, se centrará principalmente en realizar un análisis de contenido y comparativo. Para ello, se establecerán preguntas-guía para interpretar los textos a retomar. Éstas no representarán un cuestionario a responder, sino su función consistirá en orientar el análisis de las obras.

Asimismo, se compararán las teorías analizadas sobre las nociones de imaginarios y representaciones sociales. Para tal propósito, se establecerán indicadores o variables que permitan plantear las similitudes y diferencias entre las nociones de una manera ordenada, concreta e inteligible.

Justificación

El trabajo que es representativo para las ciencias sociales por diversas razones.

Primero, porque pretende hacer un aporte (no dar una solución), en términos teóricos, a las discusiones que se han venido planteando recientemente: colaborar con reflexiones para enriquecer la discusión.

Segundo, la investigación servirá para que los investigadores sociales tengan en cuenta las semejanzas o, en todo caso, las diferencias que existen en los factores

¹² No es relevante para la investigación, polemizar sobre el interés que se asigna a diversos enfoques disciplinares. Sólo se puede mencionar lo siguiente. a) El uso de las distintas disciplinas, no tiene como propósito edificar límites entre las disciplinas sociales; b) los enfoques señalados, se centran en la explicación e interpretación de la realidad social, por lo que son relevantes para los términos que se discutirán; c) cada una de las disciplinas, a través de distintos autores, han indagado sobre las nociones de representaciones e imaginarios sociales, por lo cual, no se pueden ignorar en esta investigación.

explicativos en las dos nociones, con el propósito de no emplearlos erróneamente en casos concretos. Incluso, este mismo trabajo, intenta ser adecuado como fuente bibliográfica para cotejar las diferencias y semejanzas que establecen las nociones a discutir con otros términos, como por ejemplo entre imaginario e ideología, entre representación e ideología, imaginario e imagen del mundo, representación y mentalidades.

En tercer lugar, otro aporte a destacar es que la discusión que se llevará a cabo en este trabajo permitirá enriquecer investigaciones de corte cualitativo. Ello no quiere decir, que los conceptos a analizar sean “determinados” para trabajarse de esa manera al grado de “psicologizar” la investigación. Los imaginarios y las representaciones tienen por tradición científica y metodológica ser abordados desde una óptica más comprensiva, interpretativa y cualitativa. No obstante, los conceptos y la forma de retomarlos pueden ser reforzados con datos cuantitativos. Es decir, una investigación que se incline por establecer mediciones estadísticas u obtener datos a través de censos o encuestas pueden ser sustentados por datos cualitativos, en este sentido los imaginarios e incluso las representaciones podrían ayudar a esas investigaciones.

Como último punto, este trabajo tiene una importancia práctica para la ciencia social en dos sentidos. Por un lado, la investigación está estructurada para indagar sobre los términos, con el fin de que sea una base analítica-reflexiva. Es decir, que este trabajo establece los fundamentos teóricos-explicativos para futuras investigaciones empíricas. Por otro lado, sí se tiene en cuenta que las nociones de imaginarios y representaciones son instrumentos de análisis, es decir, conceptos, apoyos, categorías analíticas, por lo tanto, son “instrumentos vacíos” o “abstractos” que hay que satisfacer de contenido de acuerdo a casos concretos. Esto quiere decir, que los conceptos estarán *más cerca* de la realidad específica que se desea estudiar que de sus indicadores propiamente teóricos. En otras palabras, la importancia para las ciencias sociales, es estudiar y analizar los conceptos desde la misma práctica y las interacciones sociales y, no, indagar sobre ellos desde la teoría a la práctica donde sólo se realiza un ejercicio de contraste.

CAPÍTULO

I

DE LA FILOSOFÍA IMAGINARIA AL IMAGINARIO SOCIAL: APUNTES PARA SU DEFINICIÓN Y COMPRENSIÓN

Hoy en día, la noción de imaginario social no es ignorada por los científicos sociales. Desde distintos campos disciplinares se ha retomado, analizado y debatido para dar cuenta de la compleja realidad en la que estamos inmersos.

En un inicio, esta noción —que se puede designar como “constructivista”—, se enmarcó, a mediados del siglo XX, como una alternativa ante teorías clásicas predominantes, tales como posturas filosóficas, antropológicas, psicoanalíticas, sociológicas, marxistas. Concretamente, el término de imaginario criticaba reflexiones teóricas donde la relevancia se enfocaba en la “idea”, en el “sujeto” o en la “cosa” como únicos constructores del mundo. Asimismo, la visión del imaginario ponía a prueba la validez de la razón como formadora de la realidad social; se discutía y retomaba la teoría freudiana; se analizaban los límites del estructuralismo y del funcionalismo; se discutía la insuficiencia de términos (Tomo II, 1989: 322) como “imagen del mundo”, “tipos ideales”, “representaciones colectivas o sociales”¹³. En otras palabras, la tradición heredada de los clásicos, es cuestionada, criticada, discutida y, a la vez, retomada por los teóricos de la construcción imaginaria.

Desde hace décadas, las visiones clásicas sobre el imaginario social han tenido una gran recepción en otros países y continentes, por ejemplo, en España, Francia y en el continente Americano (Sur y Norte). Esta recepción y reconfiguración del término se ha llevado a cabo desde distintas áreas disciplinares.

La utilización creciente del concepto por parte de intelectuales, no sólo muestra las deficiencias teóricas clásicas, sino devela intereses contextuales propios de cada sociedad. En primer lugar, el interés por el concepto de imaginarios sociales denota que la explicación de la sociedad mediante teorías totalizadoras no ha sido

¹³ Por ejemplo, en *La institución imaginaria de la sociedad* y a lo largo de toda la obra, Castoriadis plantea advertencias o diferencias teóricas con respecto a propuestas clásicas. Por mencionar algunos casos, el autor señala que no se debe de entender el imaginario invocando a la “conciencia colectiva” y al “inconsciente colectivo” pues para él son metáforas ilegítimas (Tomo II, 1989: 28 y 322). También, el filósofo ha señalado que el imaginario no ha de entenderse como la visión estructuralista antropológica (concretamente la de Lévi-Strauss) y la visión funcionalista (concretamente la de Radcliffe-Brown/Malinowsky) que hacen referencia, por un lado, al estudio de estructuras lógicas mentales a través de mitos y símbolos y, por el otro, al estudio de roles como funciones vitales para satisfacer necesidades sociales. Por si fuera poco, también ha dejado claro que el imaginario que propone no tiene que ver con las “imágenes del mundo” (ya sean judías, griegas u occidentales), ni con los “tipos ideales”, ni mucho menos con las “representaciones colectivas o sociales” que han adoptado sociólogos, pues estas —a criterio de Castoriadis— *son correctas pero insuficientes*.

suficiente. Estudiosos que utilizan sistemas teórico-conceptuales contruidos desde el “laboratorio” para ser cotejadas en el campo, esto es, sin ser discutidas o falseadas por el mismo caso de estudio, no han sido suficientes. En segundo lugar, el auge de la noción de imaginario puede evidenciar que los datos estadísticos no son suficientes por sí mismos, pues no agotan en toda su complejidad la realidad social, ya que descuidan —principalmente los investigadores que tienen un enfoque exclusivamente cuantitativo— las dimensiones valorativas, colectivas y de sentido que las personas emplean y comparten en su vida cotidiana. En tercer lugar, el uso de la concepción de imaginario puede reflejar el cambio de paradigma, esto es, las nuevas formas de conocimiento científico o social e, incluso, lo que se entiende por “ciencia”. Es decir, las reflexiones de la gente tal cual “imaginan” y asignan un sentido a lo que sucede en su vida cotidiana han pasado a formar parte fundamental de la investigación científico-social.

En el presente capítulo, analizaré esta noción. Intentaré plantear los lineamientos teórico-conceptuales sobre el concepto de imaginario social. Ello, con el fin de presentar una posible interpretación y definición del mismo. El análisis de los clásicos sobre el tema así como el de las recepciones que ha tenido la noción por parte de académicos en América Latina, serán apoyos importantes para la clasificación del término. Hay que hacer notar, que los estudiosos del continente Americano retomados en esta investigación, fungen como apoyos para sustentar la definición del imaginario así como bases para la interpretación del mismo.

Es crucial el capítulo, porque permitirá observar cómo se entiende la noción; posibilitará analizar con qué estratos sociales, físicos, biológicos y simbólicos está relacionado el término. Asimismo, la reflexión sobre el concepto de imaginario permitirá plantear comentarios (positivos/negativos) y analizar los límites que presenta. Por lo que este primer capítulo, será la base para postular las condiciones metodológicas y analíticas para diferenciar y observar similitudes que presentan las RS en relación con los IS.

En este sentido, el capítulo estará estructurado de la siguiente manera. Por un lado, en el primer apartado, realizaré una interpretación sobre la obra del filósofo

Cornelius Castoriadis: *La institución imaginaria de la sociedad*. La obra consta de dos tomos y originalmente fue publicada en 1975, aunque el autor señala —en la introducción de la misma— que venía trabajando su planteamiento sobre el imaginario desde 1964. Es relevante retomar la obra de Castoriadis, porque es uno de los primeros trabajos sobre imaginarios donde se emplean elementos socioantropológicos para explicar la vida social.

Esta sección, estará limitada a tratar de analizar y comprender la propuesta del autor para realizar una interpretación sobre la noción del imaginario. Independientemente de explicar qué se entiende por imaginario (pues es un hecho implícito en la investigación), se atenderá a las siguientes cuestiones: ¿por qué postulo la importancia sobre el imaginario? ¿Cuáles eran las carencias en las disciplinas que observó el autor para proponer la noción? ¿Qué crítica y qué rescata de ellas? ¿En el contexto de qué deficiencias o carencias disciplinares (teórico-conceptuales) postuló el imaginario Castoriadis? Otras preguntas implícitas son ¿qué posibilita la propuesta de Castoriadis para las ciencias sociales? ¿Qué carencias presenta?

Por otro lado, el segundo apartado del capítulo estará enfocado en definir el término imaginario o, más específicamente, en re-definir la noción para la investigación social. Para ello, se plantearán, a grandes rasgos, las deficiencias que presenta la teoría de Castoriadis. En efecto, si bien este autor plantea los cimientos para entender el concepto, no posibilita, en principio, los instrumentos metodológicos para ser empleada en casos concretos de la vida social. Es de nuestro conocimiento que su vida fue de lucha, activismo y discusiones intelectuales, por lo que se infiere que su teoría es pensada desde la misma práctica¹⁴. No obstante, no proporciona elementos para realizar el análisis de un

¹⁴ Véanse, por ejemplo, los siguientes textos para constatar que Castoriadis creía en la autonomía de los sujetos, para observar su constante activismo tanto en las aulas como en la formación e integración de grupos de resistencia: Ediciones Proyecto Revolucionario (EPR) (2008). "Presentación de esta edición" y "La suspensión de la publicación de *Socialisme ou Barbarie*". En *El pensamiento de Cornelius Castoriadis* (pp. 5-6; 54-56). Franco, Yago. (2003). "Prologo", "Introducción" y "Apéndice". En *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política* (pp. 11-55; 161-182). Buenos Aires: Biblos. Ibáñez, Tomás. (2005). "Prolegómeno: un propósito de imposible cumplimiento" y "Cornelius Castoriadis". En *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres* (pp.87-55; 97-123). España: Gedisa. Algunos artículos también como: Franco, Yago (mayo 2006). "Sobre Cornelius Castoriadis". Edición digital de la *Fundación Andreu Nin*. Lund, Andrés (diciembre 2002). "Cornelius Castoriadis: ¿el último filósofo?". Edición digital de la *Fundación Andreu Nin*. Meza, Julián. (1998). "Cornelius Castoriadis, un revolucionario heterodoxo". *Vuelta*, núm. 225, 39-40. Morin, Edgar. (1998). "Castoriadis, un titán del espíritu". *Vuelta*, núm. 225, 40-41.

imaginario concreto. Si bien menciona que la representación, el lenguaje y la práctica, como *imaginarios instituidos* —así como otros elementos que mencionaré en su momento—, son formas por las cuales se expresa el *imaginario instituyente*, no plantea cómo llegar a esos *sentidos imaginados*.

Por otro lado, a partir de los límites que presenta Castoriadis, se procurará redefinir la noción de imaginario social. Para ello, me apoyaré en la recepción conceptual sobre el imaginario que han realizado algunos académicos Latinoamericanos¹⁵ y Canadienses (Charles Taylor). Se insiste, que estos autores son sólo bases indispensables para la interpretación pertinente de la obra de Castoriadis así como apoyos para la redefinición del término a estudiar. Las preguntas-guía para este apartado serán, por ejemplo ¿por qué la propuesta de Castoriadis es foco de atención por parte de varios sociólogos y otros científicos sociales? A diferencia de Castoriadis ¿qué posibilitan las recientes propuestas sobre la noción de imaginario? ¿Cómo puede entenderse en un plano más social (y no filosófico en términos teóricos) el imaginario?

Como último punto, hay que hacer notar que en la investigación y, este capítulo en concreto, no es relevante analizar a detalle a cada autor y autora que estudia el término imaginario social. Por el contrario, el objetivo es atender cómo se está definiendo la noción, por lo cual el capítulo centrará el interés hacia las definiciones, conceptos, ideas y, no, a la vida y trayectoria de los autores que los sustentan.

En fin, pasaré a reflexionar sobre lo que se ha señalado.

¹⁵ Por ejemplo, algunos (as) académicos (as) que se retomarán son: Girola (2007 y 2012); Banchs, Agudo y Astorga, (2007); Martha de Alba (2007), Baeza (2003; 2008), Lindón (2008), Hiernaux (2008), entre otros más.

Cornelius Castoriadis: La Institución Imaginaria de la Sociedad

Para comprender la obra de Cornelius Castoriadis, se debe tener en cuenta que trata de responder ¿qué es la sociedad y qué es lo que la mantiene unida? (Tomo II, 1989: 13). Una de las propuestas clave —según él— para tratar de entender la sociedad y la manera en que los humanos ejercen ciertas prácticas es a través del concepto de “imaginario social”. De ahí, que se preocupa en saber qué encubre la acción de los sujetos¹⁶.

El concepto de imaginario, afirma el autor (Tomo I, 1983: 10), no se entiende como las llamadas representaciones sociales¹⁷ de las propuestas psicoanalíticas, donde lo imaginario se relaciona con lo “especular”, “espejo”, “reflejo de” o “imagen de”, pues los que recurren a ese pensamiento no hacen más que repetir la tradición científica de hace siglos donde “es necesario que [este mundo] sea imagen de alguna cosa” (Tomo I, 1983: 10). En este sentido, las teorías clásicas, a criterio del autor, se han limitado a formular la representación y lo imaginario en relación a algo o a otra cosa (sensación, intelección, percepción, racionalidad).

Pasaré a tratar de analizar la propuesta del autor. La interpretación se enfocará concretamente al imaginario y a algunos de sus componentes que son sobresalientes para la investigación.

La Imaginación Radical

Para tener una primera aproximación del concepto, comenzaré con dos ideas sobre el imaginario. Hay que resaltar, que las definiciones sobre el imaginario son como sustantivo, es decir, éste no tendrá la función de calificativo, ni este —por el momento— tendrá otros calificativos (como social o natural). El imaginario que bastará hasta el momento será entendido de la siguiente manera:

“hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo «inventado» —ya se trate de un invento «absoluto» («una historia imaginada de cabo a rabo»), o de un deslizamiento, de un

¹⁶ No con un sentido subjetivamente orientado [Weber], sino a tratar de develar “qué quiere decir hacer, cuál es el ser del hacer y qué es lo que el hacer hace ser” (Tomo II, 1989: 11) (Corchetes míos).

¹⁷ Este juicio puede ser interpretado equivocadamente. Por ello, hay que señalar lo siguiente. Castoriadis menciona que su propuesta “no tiene nada ver con las representaciones que circulan bajo ese título” (1983:10) o en una reimpresión reciente, (2013: 11). Esto quiere decir, que se quería apartar de las propuestas donde se ve el imaginario, por ejemplo como “imagen de” o “reflejo”. No obstante, el imaginario que sustenta Castoriadis es perfectamente compatible con las representaciones sociales entendidas desde la sociología y antropología.

desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles están investidos con otras significaciones que las suyas «normales» o canónicas («¡No es lo que imaginas!», dice la mujer al hombre que le recrimina una sonrisa que ella intercambia con otro hombre). En los dos casos, se da por supuesto que lo imaginario se separa de lo real, ya sea que pretenda ponerse en su lugar (una mentira) o que no lo pretenda (una novela)” (Tomo I, 1983: 219).

Asimismo, expone otra definición interesante:

“Imaginario: creación inmotivada, que sólo es en y gracias al acto de poner imágenes. Social: inconcebible como obra o producto de un individuo o de una multitud de individuos (el individuo es institución social), inderivable a partir de la psiquis como tal y en sí misma (Tomo II, 1989: 137).

Teniendo en cuenta estas citas, se puede realizar una primera interpretación del imaginario. Éste es algo inventado que surge gracias al acto de poner imágenes en la mente. Esto quiere decir, que el imaginario no es real material, pero tampoco es ficción, pues éste es el que hará posible la realidad social. Esta primera “puesta en imagen”, como signo o figura, no tiene asignada una función *a priori*. Más bien, esa imagen, figura o signo, se apoyará en lo dado (natural) para poder existir y posteriormente le será asignada una función determinada, para convertirse en símbolo.

No obstante, puedo afirmar que no sólo el imaginario es la creación de imágenes, sino un *sentido* que se asigna a elementos, acciones o signos ya disponibles. El ejemplo de la cita muestra lo señalado: a) “¡No es lo que imaginas! dice la mujer al hombre que le recrimina una sonrisa que ella intercambia con otro hombre”. En este caso, se habla de un imaginario que asigna un sentido porque sea lo que se haya imaginado el hombre de su mujer (“coqueteo”, “engaño”, “infidelidad”, etc.) el punto está en que no es real, porque en ese momento no está sucediendo, como actividad, tal situación que se ha imaginado el esposo (a menos que sea una mentira de la mujer o una novela como dice el autor); b) también puede reflejar las formas instituidas ya disponibles (la relación mujer/hombre, esposa/esposo las acciones y la “sonrisa” intercambiada con el hombre) responden a un imaginario social compartido construido en un espacio sociocultural. En este caso, por un lado, el cuerpo se vuelve un símbolo¹⁸ al cual se asigna una significación aparte

¹⁸ Tómesese en cuenta lo que ya había hecho notar Simmel al pensar al cuerpo como el mayor y primer símbolo que otorga una primera información en las relaciones sociales. Ver: George Simmel . “Sociología de los sentidos”. En Traducción del Alemán por J. Pérez Bances *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización* (pp. 260-307). Vol. IV. Madrid: Revista de Occidente.

de la suya propia y, por otro lado, el sentido compartido imaginariamente por el hombre sobre la acción de la mujer, puede estar relacionado con el papel del hombre propietario, hombre/esposo y hombre/padre en relación al papel de la mujer asignada en un espacio sociocultural.

Si bien, esta primera aproximación es pertinente, lo que permanece confuso en ella es ¿por qué el imaginario crea figuras de forma inmotivada y motivada? ¿Cómo se construye y se manifiesta? Con estas cuestiones, es necesario tratar de dar una explicación más profunda sobre esta noción y sus diferentes estratos.

Comenzaré con la *imaginación radical*. Este término, lo emplea el autor influenciado por la concepción freudiana del inconsciente que no procura “mejorar ni reconstruir, sino iluminar de otro modo” a partir de dos puntos ciegos que ubica: la psique como imaginación radical, esto es, como emergencia o flujo de representaciones *no* determinadas y la institución histórico-social (Tomo II, 1989: 178).

Esto quiere decir, que los hombres están constituidos por una psique radical. Esta da existencia —o más bien *crea*¹⁹ y no produce o reproduce— imágenes, figuras o signos teniendo como apoyo en un primer momento la misma psique. Es radical porque es determinada e indeterminada a la vez. Es determinada y receptiva en tanto que siempre realiza la misma operación: creación de figuras, creación de representaciones. Esto es importante, porque se puede inferir que la psique realiza sus “operaciones naturales” aunque no integre nada nuevo. Sin embargo, ella también es indeterminada, alteración e imaginación, porque la creación (figura) a la que dio existencia en un primer momento está en relación con otras figuras en la misma psique y en relación con la información que integra. Por lo cual, emergerán nuevas creaciones de sentido y significación.

En este sentido, el inconsciente, la psique como imaginación radical, todo lo puede, es un *magma*. Lo único que no es realizable para la psique, es lo que no se puede representar como primer producto originario en la mente. Atención en lo que subraya: el único deseo irrealizable para la psique, no es lo que no se puede

¹⁹ Si bien la operación del imaginario radical es crear *ex nihilo* una figura e imágenes, se contrapone con la tradición heredada pues “no es imaginar lo que no es”, ni “imaginar en el vacío”, sino imaginar con restricciones y apoyos para crear mediante la relación de imágenes: “no «imaginar lo que no es», sino imaginar/figurar una cosa mediante otra cosa, poder «ver» lo que no es en lo que es, o bien presentar o presentificar una cosa mediante otra cosa” (Tomo II, 1989: 146).

dar en lo real como objetos, sino lo que no puede representar (lo que no puede crear como figura-imagen), porque en el inconsciente todo se ve realizado en el mismo momento que surge (Tomo II, 1989: 216-217).

Ahora bien, los humanos no podemos vivir en la abstracción, por lo cual es claro que el *“inconsciente por sí sólo no produce instituciones, sino fantasmas”*. Si se tiene en cuenta que para Castoriadis la institución y, por ende, las instituciones no sólo son las de gobierno, las educativas, las de salud, sino también son el lenguaje, el derecho, la religión, el Estado, el matrimonio, entonces puedo afirmar lo siguiente: las instituciones son todas aquellas formas construidas por el individuo, por sus relaciones e interacciones con las cosas y la sociedad. La institución es todo lo establecido, pero también todo lo *sancionado* socialmente ya sea de modo explícito o de modo implícito.

En este sentido, la psique no puede generar todo ello. Entonces si la mente, en un primer momento, tiene “su propio mundo” donde no hay indistinción del “yo-mundo-sentido-placer” (Tomo II, 1989: 224) ¿cómo es que las cosas, los individuos, las palabras, un mundo, una sociedad, llegan a existir *para* una psique que no les está en absoluto «predestinada» por «naturaleza»? (Tomo II, 1989: 220). Es en este momento, de acuerdo con el autor, donde entran otros elementos indispensables para limitar esa imaginación radical.

El Imaginario Social: La Institución de la Sociedad

Primero que nada, como el apoyo en la misma psique no es suficiente para constituir la sociedad, las personas necesitan apoyarse en el “primer estrato natural” (Tomo II, 1989: 71). Este término, puede entenderse como un apoyo «físico» y «biológico» que toda sociedad no sólo presupone, sino del que no puede jamás separarse de manera absoluta. No obstante, la sociedad «retoma» los apoyos de otra manera de acuerdo a significados asignados por una institución particular (Tomo II, 1989: 71).

En efecto, en la medida en que se tiene en cuenta estos apoyos, los hombres son capaces, como una actividad del imaginario, de integrar a la psique información

para reconfigurarla, crear cosas y relaciones (que no están en el plano de la percepción). A esta primera génesis de representación, el autor la llama *imaginario efectivo y simbólico*²⁰. Entendiendo lo simbólico de la siguiente manera:

“La relación [no directa o intrínseca] entre la significación y sus soportes (imágenes o figuras) es el único sentido preciso que se puede atribuir al término simbólico, y precisamente con ese sentido se utiliza aquí el término” (Tomo II, 1989: 122) (Los corchetes son míos).

Es decir, la imaginación radical es limitada²¹ (aunque nunca completamente) dando paso a un *imaginario social*. Es social, porque en esta fase, si se le puede llamar así, se le empieza a socializar, reprimir e imponer otros criterios a la psique. Primero que nada se establece una separación entre psique (mundo privado) y la realidad material del sujeto (mundo público). El autor propondrá, que si bien no desaparecen las funciones de la mente, se establece o se fabrica un individuo como individuo social (institución social del individuo)²², incapaz de instituirse desde la perspectiva “psicogenética”. El individuo es instituido, porque aquel comienza a tener relación con las cosas (nombrarlas, clasificarlas) a tener interacción con otros individuos y a crear significados. El sujeto se relaciona en un mundo que le es común a otros individuos, pero que él posee una identidad singular al ser reconocido como “alguien” ante los demás (Tomo II, 1989: 223).

En efecto, la institución del individuo supone una Identidad y los primeros atisbos subjetivos²³. Asimismo, en la institución social surge la *historicidad y temporalidad* del pensamiento y quehacer social. Esto no quiere decir que la sociedad sea “lineal”, “prolongación”, “estabilidad”, porque esa aparente pasividad y estabilidad, esa “conservación” de la sociedad, es gracias a su constante *autoalteración*. En este sentido, la sociedad como autoalteración, es decir, como constante transformación-creación, también es, por un lado, institución de regla y norma para

²⁰ “en la medida en que lo imaginario vuelve finalmente a la facultad originaria de plantearse o de darse, bajo el modo de la representación, una cosa y una relación que no son (que no están dadas en la percepción o que jamás lo han sido), hablaremos de un imaginario efectivo y de lo simbólico” “podría designarse como lo imaginado [no producido, sino creado]” (Tomo I, 1983: 220) (Los corchetes son míos).

²¹ “El otro sólo puede llegar a ser «real» —y de tal suerte hacer también «reales» los «objetos» y el mundo— si es destituido de su omnipotencia, es decir, si es limitado; y únicamente puede ser limitado en y por la «realidad»” (Tomo II, 1989: 233).

²² “El individuo social no puede constituirse, «objetivamente», sino es por medio de la referencia a cosas y a otros individuos sociales, que él es ontológicamente incapaz de crear por sí mismo, puesto que sólo pueden existir en y por la institución; y, «subjetivamente», es constituido en la medida en que se ha llegado a hacer que cosas e individuos sean *para él*, esto es, a cargar libidinalmente los resultados de la institución de la sociedad” (Tomo II, 1989: 244).

²³ “En la frontera de la representación comienza a dibujarse un linde de no ser virtual; la polaridad del sí/no, de la realidad y de la negación, de lo posible y de lo efectivo, encuentran aquí sus primeros gérmenes subjetivos y el esquema fondo/figura comienza a plantearse como articulación general de una conciencia y de una percepción embrionarias” (Tomo II, 1989: 225).

los sujetos que viven en ella y, por otro lado, la sociedad como histórico-social es capaz de instituir su tiempo²⁴.

Es una manera de darse existencia como sociedad, porque la historicidad y la temporalidad suponen límites, especificidad y contexto de sociedades; suponen periodizaciones de tiempo así como modos específicos de medición de éste que no se dan en lo natural, sino en lo imaginario y se sustentan del mundo exterior (piénsese en el ciclo agrícola). Así, el tiempo no es mero acontecimiento de repetición, sino manifestación de orden del mundo que se expresa en relación a ritos, fiestas, política, economía, en la calendarización (actual o arcaica), entre otras formas.

La institución del individuo así como los límites impuestos a la radicalidad imaginaria, son importantes porque falsea la idea corriente del sujeto racional como constructor del mundo. Por el contrario, para el autor, el hombre no es un ser racional *a priori*, sino que “el hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que precisamente por ello llega a ser o puede llegar a ser racional”; ello se debe a la imposición socializadora de la psique (Tomo II, 1989: 218). Se debe también, a que se ha limitado la “imagería radical” y los fantasmas creados por éste para dar paso a la institución social.

El Imaginario Instituyente e Instituido

En otras palabras, lo que se ha venido planteando se puede entender de la siguiente manera. En el nivel social y no sólo psíquico, la sociedad se compone por un *imaginario instituyente* y un *imaginario instituido*.

La sociedad es instituyente en tanto que está por “ser” (el ser por hacerse). Es decir, es el terreno donde hasta ese momento —en la ideación de los sujetos— se encuentran todas las cosas, acciones, individuos, relaciones, sistemas sociales. Es el ámbito donde se encuentra todo lo “decible” y “representable”, sin embargo, es el terreno también donde las cosas no están aseguradas para ser

²⁴ El tiempo como toda creación humana tiene una reciprocidad entre tiempo identitario y tiempo imaginario. El primero es el tiempo como referencia, donde hay una imposición y medición del tiempo en referencia a un estrato natural, que después se vuelve lógico científico. Mientras que el segundo, el tiempo imaginario, es el tiempo de la significación.

materializadas. Es un mundo que todavía no es, mundo que es y no es, que es posible e imposible, factible o no: sociedad instituyente de lo simplemente posible, pero no efectivo (Tomo II, 1989: 330). Incluso, se puede agregar que el imaginario social, en tanto instituyente, otorga un sentido de utopía²⁵ para una sociedad posiblemente mejor. El poder instituyente, es el *elemento creador* de una nueva sociedad, es el elemento que puede asegurar la *autonomía* de los hombres frente a un mundo opresor y alienado.

Mientras tanto, la sociedad instituida es a lo que hacía referencia con la institución. Este imaginario instituido no va a estar en oposición a la sociedad instituyente, más bien, va a ser la presentificación del imaginario social. Es decir, la institución, representa la estabilidad y la fijeza y, si se quiere, como pensaba Castoriadis, representa lo determinado, lo alienado de los hombres, sujetos al producto de sus propias instituciones que solo pueden cambiar dando paso a su poder creador instituyente.

Ahora bien, lo instituyente e instituido no pueden ser comprendidas si no se tiene en cuenta que poseen *significaciones centrales o primeras y significaciones segundas o derivadas*. La significación no es una significación en general, la significación es social porque tiene en cuenta a individuos y objetos sociales. La significación imaginaria es una *creación* simbólica que da existencia, en el plano social, a indicaciones, informaciones y asignación de significado a objetos, acciones, representaciones e individuos sociales. En cuanto la significación es asignada, exige su realización en el “aquí y ahora”, es decir, las cosas, las prácticas, el lenguaje²⁶, las representaciones e individuos ya están informados o cargados de significado aún no siendo conscientes de este hecho.

Hay significaciones centrales, porque funcionan como instituyentes. Esto quiere decir, que no es una significación agregada a algo, no tiene ningún referente, pues este “esquema central” es organizador del mundo, como mundo social exterior y, a la vez, es creación *ex nihilo* (pero no en el vacío) de objetos *para el* individuo

²⁵ Aunque lo que retomaré a continuación Castoriadis lo plantea en otro contexto (el del tiempo), me parece pertinente con respecto a la noción de utopía a la que hago referencia: [con la sociedad instituyente o imaginario social] “se presenta una *cualidad del tiempo*, esto es, que “«incuba» o «prepara», aquello de lo que «está preñado»: Exilio, progreso, esperanza, acumulación. De este modo el tiempo, en la sociedad moderna, se convierte en una «tasa de actualización del futuro» (Tomo II, 1989: 80-81).

²⁶ “ser en el lenguaje, es aceptar ser en la significación” (Tomo II, 1989, 299).

social. Una significación central, son para Castoriadis por ejemplo, Dios ó la economía (pero también el Estado, la Familia, la Ley, etc.).

Es una significación central Dios, porque no es algo agregado a otra cosa: “la palabra *Dios* —[en principio]— no tiene ningún otro referente que significación Dios” (Tomo II, 1989: 316). Con la economía sucede lo mismo, pues es creación simbólica que no se refiere a nada. Sólo en un segundo momento, propondrá el autor, sólo con unas *significaciones segundas* o *derivadas* es que objetos y acciones serán informados para dar cuenta de representaciones individuales para representar a Dios y, para que cosas y relaciones, se postulen como económicas. Es decir, con las significaciones derivadas o la institucionalización de las significaciones se crean los referentes u objetos para representarnos a Dios o a los dioses, piénsese en los ritos, misas, imágenes, creaciones del mundo (creación del mundo en siete días). De igual manera, la economía será monetizada, las significaciones informarán y serán referidas a objetos y actos (bienes, medios de producción, billetes, monedas). Incluso, la economía es materializada a través de relaciones que se pueden considerar abstractas, tales como las transacciones, el salario, impuestos, intereses, etc. Pero de igual forma, son acciones con una significación porque son socialmente efectivas y compartidas por la sociedad.

Esto es lo mismo que decir, que el imaginario instituyente para poder existir necesita ser instituido. Y esto lo hace a través de procesos instrumentales y simbólicos en segundo orden, como son la praxis (*teukhein*) y la representación/lenguaje (*legein*).

Por un lado, el *teukhein* hace referencia a la técnica. En este sentido, el *Teukhein* es el “útil material” o instrumento que es utilizado “*para dar existencia a lo que no existe*” o “dar una existencia distinta a lo que es” (1989: 162), por lo cual, va más allá de un “valor de uso”. Más bien, es un valor de producción o posibilidad de transformación del primer estrato natural. En otros términos, el *teukhein*, que está en el campo del “hacer” o praxis social, fabrica los instrumentos útiles materiales para la vida social (como ya lo había dicho Marx), pero también cada actividad, comportamiento, signos e, incluso, el mismo individuo social es producto de un

teukhein, pues es un individuo que es válido o fue construido por cierta sociedad, para desempeñar cierto rol y cierta función. Es decir, al fabricar también se postulan valores de cambio (valer como) y valores de uso (vales para).

Por otro lado, el legein es la parte del *decir* y *representar social*. La operación nuclear es la *designación*, donde opera el signo “esto se llama...”. Es decir, este elemento se encarga de nombrar, denominar o designar mediante el lenguaje y la representación aspectos del mundo exterior para poderlos instituir. Enfocándome un poco a mis intereses sobre la representación (Vorstellung), puedo decir lo siguiente.

Si bien, para Castoriadis existe una relación significante-significado (por ejemplo, la relación árbol [dibujo o físicamente] — árbol [palabra, concepto]), esta relación no es más que un paso posterior, es un paso o *caparazón lógico*. Es decir, la representación a la que se refiere el autor no se reduce al objeto y ni siquiera es una relación directa, pues no es una “*re-presentación*”, no es una segunda representación de algo previamente puesto en la mente: para él es creación. Esto quiere decir, que la representación no es repetición (re-presentación), reproducción, retención parcial de un dato, ni imitación.

Designar no es una relación lógica que es construida *a priori*, ni una relación real material dada de antemano. La representación no es real ni lógica, ni natural porque —siguiendo con el ejemplo del árbol tomado con otro enfoque— nosotros podemos escribir mil veces la palabra árbol bajo un dibujo, repetir innumerables de veces la palabra árbol y entenderemos la relación (relación lógica), pero jamás podremos representarnos, asociarnos o imaginarnos la palabra árbol y un árbol concreto. Esto quiere decir, por un lado, que esta relación (relación signitiva) es institución social, es creación (no reproducción, no reflejo), por lo cual, no es algo natural o dado de antemano al individuo; por el otro lado, quiere decir que todo vínculo o toda relación, no es relación lógica, sino relación de imágenes o de esquemas, los cuales, se apoyan de otro esquema superior o material (Tomo II, 1989:145).

Entonces, puedo decir que el decir/representar es una construcción simbólica (algo que el entendimiento no puede construir ni producir) pues la relación entre

las significaciones y sus soportes (imágenes o figuras) es el único sentido preciso que se puede atribuir al término simbólico (Tomo II, 1989: 122).

“Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico, son imposibles fuera de un simbólico en segundo grado y constituyen cada una su red simbólica. Una organización dada de la economía, un sistema de derecho, un poder instituido, una religión, existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Consisten en ligar a símbolos (a significantes) unos significados (representaciones, órdenes, conminaciones o incitaciones a hacer o a no hacer, unas consecuencias —unas significaciones, en el sentido lato del término” (Tomo I, 1983: 201).

Esto es relevante y hay que desglosarlo. La enseñanza de algunas corrientes psicoanalíticas y de la misma antropología que ha retomado Castoriadis, es la valoración de lo simbólico; sin este “proceso” es difícil entender las sociedades, los sujetos y sus acciones.

Haciendo resaltar la importancia de lo simbólico (figura-signo) con sus soportes materiales (naturaleza, objetos) en relación con lo que se ha dicho anteriormente, puedo afirmar lo siguiente: la imaginación radical con ayuda de los soportes naturales (lo percibido naturalmente) crea los soportes mentales (figuras e imágenes) y al mismo tiempo les asigna una significación, un sentido para la vida social. Es así como la mente deja de ser “imagería” y asigna significado a su sostén representativo material e instituido (proceso simbólico-símbolo material): palabra, utensilio, fonema, billetes, iglesias, economía, etc. (Tomo II, 1989: 122). Es decir, que lo simbólico se vuelve el *vehículo* por el cual la sociedad puede existir, pero esa relación no se reduce a significante-significado, sino, desde mi interpretación, a un *sentido* a una *creación* que tiene cierta *autonomía* con respecto a una estructura significante particular.

Es así, que al establecerse esta construcción simbólica, se crea esa “red simbólica”, red de significaciones que tienen sus propios “juegos o reglas” no racionales, esto es, como una red simbólica entre representaciones mentales, personas y objetos, que han sido instituidas de acuerdo a sanciones específicas implícitas o explícitas (no generales o totales sino contextuales/temporales) y por lo tanto a sanciones sociales (y no naturales o divinas).

En otras palabras, el imaginario social existe gracias al *leigein* y *teukhein*, como decir *y hacer social*. Estos “esquemas operadores” son las “condiciones

instrumentales” para que la sociedad, como histórico-social, tenga existencia. Los esquemas, sólo existen si son para y por el individuo social, pues sólo a través de ellos puede darse existencia. Por un lado, el individuo al hablar en y a través de la representación o lo que es lo mismo “hablar, ser en los signos” es equivalente a “ser” en lo que no es absolutamente empírica o lógicamente en lo real material. Por el otro lado, fabricar, fabricación como creación y no producción, es forjar las condiciones materiales de la vida social²⁷, pero también es aquí —y en el *legein* también— donde la concreción, la presentificación y transformación del objeto es producto de una significación.

Por lo tanto, teniendo en cuenta la postura general de Castoriadis y dejando aún lado los diferentes estratos que componen su reflexión —aunque implícitas y tomadas en cuenta para dar una definición— ¿cómo se podría definir el imaginario social, desde Castoriadis?

Tratando de romper con la tradición heredada, Castoriadis entiende el imaginario social de la siguiente manera: *Refiriéndose siempre a sus apoyos biológicos-mentales así como al mundo físico del estrato natural, el imaginario social es el que hace posible la existencia del individuo en sociedad. El imaginario social es ese “esquema” simbólico que hace posible la creación de prácticas y representaciones sociales. Asimismo, es el que posibilita la información, indicación, designación y asignación de significado a eventos, acciones, discursos, mitos, objetos y relaciones abstractas socialmente construidas, efectivas y compartidas. Ello es lo mismo decir, que para existir, el imaginario utiliza ciertos medios para materializarse (institución/símbolo), sólo así se nos pueden presentar registros posteriores como lo simbólico, la percepción y lo racional. Las significaciones, como formaciones de individuo social, también son formaciones de identidad social, esto es, que el imaginario constituye la pertenencia colectiva como una forma de ser y deber ser como grupo o como nación. Por lo cual, al ser los individuos y la sociedad institución como regla y como norma, es decir, como sociedad específica, es a la vez, historicidad y temporalidad. Por lo tanto, son susceptibles de transformación, de autoalteración (de ahí el ser como*

²⁷ Ya decía Castoriadis que fabricación presupone lo fabricado.

determinado-indeterminado). En fin, las significaciones sociales imaginarias al establecer esta relación entre diferentes estratos sociales, muestran implícitamente que aquellas mantienen unida a la sociedad.

En fin, esta particular y una de las más importantes formas de entender el imaginario social, ha sido crucial para los investigadores sociales. No obstante, es necesario cuestionarse sobre los alcances explicativos de esta postura.

Veamos en el siguiente apartado, qué posibilita y qué deficiencias presenta la noción de Castoriadis. Ello con el fin de intentar plantear una re-definición del concepto para la investigación social.

Comprensión del Imaginario en la Investigación Social

Críticas al Concepto de Cornelius Castoriadis.

La reflexión sobre el imaginario que sustenta Cornelius Castoriadis, es relevante para la investigación dentro de las ciencias sociales. No obstante, en términos teóricos y contextuales, es pertinente realizar, a grandes rasgos, críticas a su noción. Ello, permitirá re-definir el concepto de imaginario social para la investigación social. En este intento de re-definición del término, el apoyo de otros autores será crucial²⁸.

A grandes rasgos, podría exponer tres ideas sobre la noción de IS planteada por Castoriadis. La primera se enfoca en términos metodológicos; la segunda en su enfoque totalizador y, el tercero, en la pluralidad que adquirió el término posteriormente.

Por un lado, si bien la noción del filósofo griego es primordial para el análisis social, ha dejado un vacío sobre la manera en cómo proceder al estudio del imaginario social. El autor, planteaba que las expresiones de un imaginario son el lenguaje, la representación social y las acciones de los sujetos; para él éstos son los esquemas instrumentales para construir la realidad social.

Sin embargo, el autor de *La institución imaginaria...* ha dejado abierto un campo de análisis para los científicos sociales. Ésta brecha, se centra en cómo proceder a estudiar la noción de imaginarios sociales en la realidad social. Esto es, que Castoriadis no reflexionó a través de qué métodos podríamos observar las formas instituidas por los individuos. Es así, que si bien la propuesta del autor es relevante, queda un camino por recorrer en este tema²⁹.

Por otro lado, al analizar la obra de Castoriadis se puede plantear que el autor no sólo intentó comprender el mundo social y debatir con ciertos autores, sino pretendió edificar, a través de una compleja teoría, la construcción de la realidad

²⁸ Hay que recordar, que en esta sección se retomarán autores (canadienses y Latinoamericanos), para poder replantear la noción del término. Sólo se agregarán en la investigación, como apoyos teóricos, pues no es un objetivo del trabajo analizarlos a profundidad. La relevancia de estos autores, estriba en la interpretación que hacen de Castoriadis y en los términos contextuales desde el cual reflexionan el término.

²⁹ Téngase en cuenta, que propuestas de cómo develar el imaginario social se han planteado desde diversos enfoques (por ejemplo, en América Latina).

social. Para el filósofo, la imaginación radical y el imaginario social son los constructores del mundo; son los elementos que están en todo tipo de sociedades: es un *magma*, como menciona el autor, que todo lo impregna y que todo lo explica. En este sentido, se puede mencionar que el teórico del imaginario plantea una idea totalizadora y universal de la noción. Esto se manifiesta explícitamente cuando, por ejemplo, el autor explica que en la historia de la sociedad hay dos momentos importantes donde ha cambiando el imaginario social: en la Grecia antigua y en el surgimiento de la modernidad occidental.

Posteriormente, expondrá que a finales del siglo XX, comienza el “ascenso de una insignificancia” en el mundo, es decir, una pérdida de sentido. Esto es, un mundo que está alienando en el ámbito de la música, en la economía, en la ciencia, en la política (democracia), en los valores, etc.

Si bien, es importante tener en cuenta que el imaginario se encuentra en todo tipo de sociedades, la postura del autor pierde solidez al plantear su concepto como el factor determinante del *origen* de la vida social y, aún más, al proponer dos momentos históricos donde la imaginación estuvo en su esplendor. Por el contrario, hoy en día al estar en una sociedad cambiante, interrelacionada y donde las concepciones “locales” no se sustentan por sí mismas, ha llevado a diferentes autores a plantear la noción de “imaginarios” ante la visión de lo “imaginario”. Es desde este momento, donde autores —principalmente de América Latina—, han puesto atención al concepto formulando nuevas propuestas teóricas, metodológicas así como propuestas que tienen en cuenta relaciones entre conceptos cercanos a la visión de los imaginarios.

Como último punto, siguiendo el anterior, la concepción de Castoriadis ha tenido una relevante recepción en diferentes países de Europa, Norteamérica y América del Sur. Distintos estudios, han planteado la importancia del término, empero, han puesto en evidencia la realidad distinta que se vive en los diferentes países del mundo. Por lo cual, se ha planteado el concepto del imaginario en una escala más plural y respondiendo a diferentes factores contextuales, culturales, políticos y sociales. En otras palabras, a finales del siglo XX y principios del XXI el término se

“sustantivizo” (Imaginario político, imaginario urbano, imaginario estético, etc.)³⁰ obligando a los estudiosos en el tema a que se reconfigurará el término “Imaginario” por los “imaginarios” en minúsculas y en plural, debido al gran auge que suscitó entre los científicos sociales de otras disciplinas y contextos sociales. Las críticas que propongo a la teoría de Castoriadis, son de suma importancia para comprender el auge de propuestas, posturas y reflexiones por parte de estudiosos latinoamericanos que, dicho sea de paso, no se pueden ignorar en esta investigación, pero que por razones de tiempo y espacio no se abordarán a detalle.

Teniendo en cuenta estas observaciones, es necesario pasar a re-definir la noción de imaginario social. Es importante señalar que en lo que se expondrá a continuación se retomarán ideas sobre estudiosos en el tema, principalmente de América del Sur y del Norte. Ello no implica desglosar cada propuesta, sino retomar y apropiarse de ideas y reflexiones sugerentes para la comprensión del concepto que intentaré plantear. Veamos.

Hacia una Comprensión y Re-definición de los Imaginarios

La noción de imaginario que es relevante plantear, no tiene que ver con la relación *directa* “objeto-sujeto” o “sujeto-objeto”, es decir, no es la relación causal donde el objeto, cosa o el exterior se impone al sujeto independientemente de la percepción de este último. Tampoco es la relación subjetiva, donde el sujeto impone su propia visión al objeto y donde impera la “idea” por encima de las propiedades innatas de lo exterior.

Más bien, el imaginario tiene que ver con procesos complejos donde intervienen elementos interiores y exteriores. Este proceso es paralelo, por lo cual ninguno

³⁰ Téngase en cuenta que el planteamiento del término “imaginarios” implicó un esfuerzo relevante por parte de los científicos sociales. Si seguimos a Juan Camilo Escobar, el concepto se utilizaba como adjetivo, es decir, siempre en segundo orden de importancia, como algo ficticio, irreal, enfocado al mundo onírico. Siempre había “seres imaginarios”, “narraciones imaginarias”, “sensaciones imaginarias”, “números imaginarios” (Escobar, 2002); como ejemplo concreto en textos literarios pensemos en *El Enfermo Imaginario* de Molière publicado en 1673 —dice Girola (2012: 11). En este sentido, el uso de imaginario como adjetivo o como una noción que hacía referencia a lo ficticio e irreal, exaltaba la visión del término en singular y en mayúsculas (“Lo imaginario), por lo cual, se puede inferir que estaba más cerca de términos filosóficos, metafísicos o simplemente no era apto para el estudio de procesos sociales. No obstante, a mediados del siglo XX, con propuestas como las de Castoriadis, implicó que el concepto de imaginario pasará de ser un adjetivo a un sustantivo, es decir, se utilizaba como una “noción”, esto es, no como una fantasía sino como un terreno que podría ser estudiado, pensado y debatido (Escobar, 2002: 21).

determina al otro. Esto es, que las significaciones imaginarias sociales existen gracias a un proceso paralelo “dentro/fuera” (Baeza, 2003; 2008) e individuo/colectivo. “Dentro”, hace referencia a los apoyos (físicos, biológicos) y procesos creativos internos del individuo, y, “fuera”, se refiere al entorno natural, que después es social, donde intervienen relaciones socioculturales enmarcadas en un tiempo y un espacio.

El imaginario social, más que una representación, “imagen del mundo”³¹ y, más que el acto de crear imágenes, es un “esquema central simbólico” o “esquema central de sentido” que necesita para existir los procesos “dentro/fuera” e “individuo/colectivo”. Lo llamo proceso porque el imaginario no es estructura, sino “agente estructurante” (Baeza, 2003: 49) o “esquema estructurante”. Esto es lo mismo que decir: “Los imaginarios no son representaciones, sino esquemas de representación” (Ledrut, 1987: 45; citado por Lindón, 2008: 44).

¿Por qué llamarlo esquema y qué función cumple en la sociedad? Son esquemas, porque son actos creativos de la sociedad, son actos ideacionales producto del imaginario y sus relaciones exteriores que pueden ser posibles o no. Además, este “esquema central” *siempre va ser “esquema”* en la realidad social, no porque no configure acciones o instituciones sociales, todo lo contrario, sino es esquema porque la mayoría de las veces éste no podrá ser verificado como cosa u objeto en la vida cotidiana: es un “marco esquemático” que guía a los individuos en su cotidianidad.

El imaginario es construcción simbólica encargado de “significar” el entorno del los individuos, la mayoría de las veces, inconscientemente. Significar quiere decir la posibilidad de que cualquier tipo de información sea traducida a un lenguaje diferente (Lévi-Strauss, 1987: 30). Esto es, que las personas “limitan” ese proceso imaginario radical a través de la significación (como ya decía Castoriadis) para hacer del mundo, una realidad social, un entorno inteligible y comprensible (Baeza, 2008; 2003). Esto quiere decir, que las personas desde tiempos remotos

³¹ Con las “imágenes del mundo” que no coincide el término imaginario, son las que se construyen la sociedad como reflejo o reproducción de una sociedad anterior o como la implementación directa de la visión mental en el mundo concreto.

(antes de teorizar sobre sí mismos), utilizaban y utilizan este “esquema central”³² para comprender y ordenar el mundo natural y sociocultural de acuerdo a sus necesidades (no solo biológicas sino sociales). Asimismo, la significación al mismo tiempo que permite ordenar y comprender, da existencia y orienta —en el plano social— a indicaciones, informaciones, clasificaciones y asignación de significado a objetos, acciones, representaciones, individuos sociales y relaciones explícitas o abstractas que ejercen éstos en la vida cotidiana.

En otras palabras, los imaginarios son conjuntos complejos de sentido y significado, no racionales ni intelectuales, que forja la colectividad (la mayoría de la veces inconscientemente), para comprender el mundo, conocer el mundo y actuar en él, de acuerdo al tiempo, espacio y relaciones socioculturales establecidas. El imaginario es ese “supuesto de trasfondo” (Girola, 2012; Taylor, 2006) del que se deriva la “comprensión implícita” (Taylor, 2006), por el cual las personas comunes y corrientes “imaginan” su entorno y sus relaciones sociales (culturales, políticas, económicas, familiares, de género, etc.). Los supuestos e ideales con sentido y significado para y por el sujeto sobre cualquier estrato social, son compartidas por todos los miembros de un grupo o nación. Al mismo tiempo, crea una atmosfera o sentimiento compartido de legitimidad (Taylor, 2006: 37) operando como una fuente de verdad para quienes lo comparten.

Ahora bien, toda significación implica o conlleva un orden. No obstante, este orden no es legitimado por medio de valores, por normas explícitas o subjetivas, pues como ya lo decía Castoriadis, éstas sólo tendrían la función de “regular” ciertos actos de los individuos. Más bien, es un orden implícito y prescriptivo, el cual exige una realización “aquí y ahora”, entendiendo esta idea en dos sentidos: por un lado, el orden, sin saberlo, al momento de significar ya está realizado, “subyace al

³² Hay que hacer notar, que otros estudiosos sobre el imaginario han denominado de otro modo a éste. Tal es el caso de Charles Taylor, quien ubica al imaginario como un “trasfondo (*background*)” (2006: 39), incluso lo llamará “comprensión implícita” que utilizan todos los sujetos para actuar en el mundo. Aunque estoy de acuerdo con estos conceptos, no es espacio para discutirlos. En este sentido solo servirán de apoyo. Prefiero utilizar “esquema central” para nombrar el imaginario, pues no quiero que se confunda éste con un subjetivismo. Enseguida se me haría la pregunta, y qué pasa con el “esquema periférico” (significaciones o imaginario periférico) del que hablaba Castoriadis. Este a mi juicio y, siguiendo los ejemplos de Castoriadis, los podría tratar como representaciones sociales. Pero eso lo discutiré en el apartado de representaciones. Para mayor detalle sobre la noción del “trasfondo” ver John R. Searle (1997), *La construcción de la realidad social*, en especial el capítulo 6: “Las capacidades del trasfondo y la explicación de los fenómenos sociales”. También puede leerse un artículo de Lidia Girola (2012), “Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación”, donde plantea diferencias y semejanzas en los conceptos de imaginario y trasfondo, así como diferencias entre los “supuestos de trasfondo” que Girola ubica y el concepto de “trasfondo” de Searle.

estado normal de las cosas” (Taylor, 2006: 19) y, por otro lado, si el orden y la significación no se ha realizado aún, “exige una realización integral” (Taylor, 2006: 19). Esto es, que las cosas, las prácticas, el lenguaje, las representaciones, relaciones (abstractas o explícitas) e individuos ya están informados, ya están siendo ordenados y cargados de significado aún no siendo conscientes de este hecho. En este sentido, las personas —consciente o inconscientemente— actúan de acuerdo a como las cosas son, de acuerdo a como las cosas funcionan y de acuerdo a como deben o deberían funcionar, teniendo en cuenta las sanciones simbólicas y explícitas si se llega a dar alguna desviación.

Conexión con las Nociones del Tiempo

Hay que tener notar, que Castoriadis había planteado en la *Institución imaginaria*... algo importante que los científicos sociales no pueden ignorar: el imaginario tiene historicidad y temporalidad, por lo cual el imaginario se autoaltera. El imaginario tiene conexión con los diferentes tiempos que conocemos: pasado, presente y futuro. Esto lo expuso el filósofo griego en su obra³³, pero quien más ha trabajado esta reflexión es el sociólogo Antonio Baeza, argumentando que:

“Los imaginarios sociales constituyen ese mínimo común denominador (sentido básico) de vida en sociedad, capaz de garantizar conexión con todas las dimensiones reconocibles de tiempo: pasado (historia)”³⁴ [memoria, mito], presente (acciones) y futuro (utopía, [esperanza])” (Baeza, 2003: 34) (Los corchetes son míos).

En efecto, el imaginario posee esta capacidad de conexión entre los tiempos que reconocemos las personas. Pero cómo comprender está relación.

Comencemos con el “pasado”. El imaginario posee la capacidad de conectarse con sucesos ocurridos anteriormente a un tiempo y espacio determinado. Los

³³ La institución [que es lo mismo decir que “El imaginario”], es lo que es en tanto que, fundado hacia atrás, lo ha sido para hacer posible la acogida de lo que se halla hacia adelante, pues la institución no es nada ni no es forma, regla y condición de lo que todavía no es, intento siempre logrado y siempre imposible de poner el presente de la sociedad como trascendiéndose por ambos lados y de hacer coexistir en él tanto el pasado como el futuro” (Tomo II, 1989: 93) (las cursivas son mías). Asimismo, ha señalado Castoriadis en páginas posteriores: “El presente comprende en sí mismo” “todos los que han sido y todos los que están por nacer, está internamente trabajado por el pasado y por el futuro que lo dislocan al mismo tiempo que lo fijan” (op.cit. pág. 94).

³⁴ Hay que hacer notar, que en la propuesta de Baeza se relaciona el tiempo “pasado” con la “historia”. Ante este juicio, se puede decir que la “historia” no es lo mismo que el “pasado”. Si la “historia” es un conocimiento adquirido o construido por un investigador, el “pasado” se refiere a sucesos ocurridos anteriormente a un espacio y tiempo determinado. Incluso, habría que definir a qué tipo de historia se refiere el autor (científica, académica, como escritura, etc.). No obstante, la palabra “historia” se dejará en el párrafo que retomé porque es una cita.

sucesos pueden ser ideales o concretos, por lo cual se propone al mito y memoria colectiva como sus mejores expresiones. En este ámbito, el imaginario no se encarga de describir los sucesos nacionales o locales de un lugar, más bien el imaginario asigna un significado a aquellos sucesos.

Esto no quiere decir, que los significados asignados al mito y memoria colectiva sobre alguna situación o suceso se reproduzcan y permanezcan pasivos. Más bien, lo importante del imaginario, es que esas categorías (mito, memoria.) se significan desde el presente. Es decir, cualquiera que sea el mito, el suceso y la memoria colectiva que la gente comparta, en realidad no están en el pasado. Porque las personas los están significando desde su tiempo y desde su espacio actual. Por ello, el mito y las narrativas “locales” —como lo han planteado los antropólogos— no se pueden condenar al pasado, a la pasividad o a la “tradición”, pues estos tipos de imaginarios —aún compartiendo un sentido de hace décadas o siglos— siguen reactualizándose, reconfigurándose de acuerdo a las necesidades sociales de la colectividad. En otras palabras, los mitos y la memoria colectiva guían el actuar de las personas, pero es un actuar que está articulado por el complejo sentido y significado que se asigna desde el presente.

El futuro también es relevante. El imaginario funge como futuro por medio de la esperanza y utopía, diría Baeza. Esto ya lo había hecho notar Castoriadis con el carácter instituyente que posee el imaginario: siempre en cualquier sociedad ya instituida, viene detrás un carácter instituyente que está por “ser-hacer”. Esta idea es importante no por la “alternativa de modelo” que exige la utopía ante una situación deplorable, pues esto ya se ha trabajado en la rama de las ciencias sociales a través de los movimientos sociales, comunidades indígenas, en las ciudades, etc. Pero no por ello deja de ser importante. Más bien, su relevancia radica en el “desfase” que se percibe.

En la práctica, al momento de investigar algún tipo de imaginario en cierto espacio social, el investigador se encuentra con un “desfase” en esa realidad: entre lo que están viviendo las personas y entre lo que quisieran vivir (tener, ser o poseer). En este sentido, los sujetos proporcionan “indicadores” en forma de significados y sentidos otorgados hacia “algo” (procesos, infraestructura, educación, etc.). Si

bien, son reflexiones que el investigador espera para el tiempo presente de su investigación, la mayoría de las veces las personas aspiran e indican otras cosas que todavía no poseen, pero que quisieran poseer. Con este tipo de indicadores, el científico social en coordinación con las instancias de gobierno y con políticas públicas pertinentes, podría aportar algo a la ciudad o a la comunidad en donde así se requiera.

Ahora bien, qué se puede exponer sobre el presente. Como se ha observado, tanto en la dimensión del tiempo pasado y futuro, significamos desde nuestra posición presente. Lo que quiere decir, que la relación entre el pasado y el futuro fija la situación y el sentido del presente social. No es repetición ni reflejo del pasado, sino nuevas significaciones a compartir y ejecutar.

Al respecto, agregaría otro punto. Si bien, son las acciones de los sujetos las que se pueden investigar en el presente, como ha observado Baeza, agregaría que el imaginario en el tiempo presente y su relación con el pasado y futuro puede ser una herramienta para analizar la *identidad social*: por lo que sería más pertinente *hablar de imaginarios y no de identidad*.

Si el imaginario es un conjunto complejo de sentido que asigna y guía significado a eventos, procesos, al entorno social en que se vive y a las representaciones que se ejercen, la noción puede ser un indicador de identidad social. Ello se debe, a que la relación del sujeto con su entorno, con los otros y con el exterior es lo que lo hace ser común y diferente ante los demás. Las reflexiones y sentidos que comparte cierta sociedad, conllevan implícito un sentido de “pertenencia” social desde el cual se expresa: desde el entorno en el que se vive, desde los procesos que viven y han vivido; por lo tanto es una pertenencia colectiva y compartida.

La identidad, no es una entidad fija y pasiva, pues no es el sujeto “local” el que nos interesa (y dudo que exista en estos tiempos fugaces), sino el sujeto “translocal”. Sujetos y espacios en constantes cambios y reconfiguraciones sociales, que si bien, pertenecen de nacimiento o por circunstancias de la vida a cierto sector y cultura determinada a la cual siempre tendrán como base, a lo largo de su vida

tendrán otros referentes exteriores que les harán “pensarse” como individuos cada vez más de diferente manera³⁵.

Formas de Expresión

Hasta ahora, se puede señalar que el concepto de imaginario se nutre de sentido y significado de acuerdo al contexto, tiempo y relaciones socioculturales de cierto momento. Esto quiere decir, que la noción de imaginario que se reflexiona en esta investigación, no es un concepto que desde su formulación o *a priori* tenga una definición que haya que cotejar en la realidad. Por el contrario, como lo ha hecho notar Simmel (2002: 39)³⁶, son instrumentos que hay que llenar de contenido de acuerdo a la realidad y los problemas que se nos presentan. Esto es, que los imaginarios son conceptos “vacíos”; por ello hasta el momento solo ha proporcionado una definición “abstracta” de la noción. La forma de indagar en ellos y cómo llenarlos es la particularidad y el arte del investigador.

Entonces, teniendo en cuenta que el imaginario transita o tiene una conexión con los diferentes tiempos que conocemos, que puede servir como indicador de mejora social, que es una herramienta a llenar de contenido y, que es un concepto que tiene historicidad, temporalidad y espacialidad, por lo tanto, puedo decir, que el imaginario es autoalterable. Pero esa reconfiguración, no quiere decir que haya distintos imaginarios en periodos de tiempo cortos. Los imaginarios se pueden reconfigurar como nueva significación en décadas o en siglos.

Ahora bien, ¿cómo se expresan los imaginarios? Como se observó en el análisis de Castoriadis, se plantea que las significaciones encuentran “equivalentes” o “traducciones” efectivas presentes en las representaciones de los individuos. Pero la equivalencia o complementariedad, si bien implica una reciprocidad entre las significaciones y lo instituido, no necesariamente es una complementariedad en “presencia efectiva”, de persona o cosa, ni tampoco una dependencia reciproca “pseudo-funcional”. Más bien, la coherencia y equivalencia, o mejor dicho la

³⁵ Pues ¿cómo se piensa a las madres hoy? ¿Cómo se piensa y se dice ser el tarahumara hoy en día? ¿Serán las reflexiones de sí mismos/as (no necesariamente conscientes) las mismas que expresaron hace cincuenta años?

³⁶ Simmel, George (2002). “El ámbito de la sociología”. En *Cuestiones fundamentales de la sociología* (pp. 23-55). Barcelona: Gedisa.

expresión de los imaginarios sociales, son los individuos sociales y sus relaciones de acuerdo a un tiempo y espacio histórico, pues por ejemplo, “la construcción de pirámides mientras gente moría de hambre es coherente cuando se la remite al conjunto de la organización social y de las significaciones sociales imaginarias del Egipto faraónico o de la Mesoamérica maya” (Castoriadis, 1997: 7). También “Atenas existe porque son necesarios los atenienses y no humanos en general; los atenienses son creados en, pero también por las circunstancias históricas y geográficas de Atenas”.

Esto quiere decir, que las significaciones imaginarias pueden ser traducidas o expresadas mediante las representaciones de los individuos, mediante sus acciones o prácticas.

Agregando a esta reflexión de Castoriadis, podría plantearse que es insuficiente, para la investigación social, “mencionar” o sólo plantear que los imaginarios se expresan en las prácticas y representaciones de los individuos. En este sentido, es más relevante proponer a través de qué medios se le puede hacer accesible a un investigador social. Para ello, es fundamental lo que ha propuesto el filósofo canadiense Charles Taylor. El autor, plantea que los imaginarios sociales al no plasmarse en teorías explícitas ni en construcciones intelectuales, se expresan en imágenes, historias y leyendas (Taylor, 2006: 37)³⁷.

Por lo cual, no sólo la mejor equivalencia de un imaginario son los mismos sujetos, sino las mismas acciones y prácticas, representaciones, discursos, ideales, leyendas y mitos que los actores crean y re-crean en su actividad determinada. Los productos, o mejor dicho las creaciones de los individuos, no siempre son conscientes, de ahí que cuando la expresión no es verbal el imaginario se objetiva en imágenes o con un sentido implícito en la acción y en las prácticas sociales. Por lo tanto, en términos generales las expresiones de un imaginario son el individuo, las acciones prácticas, las representaciones, la palabra (escrita o hablada/discursos) e imágenes (pictóricas, materiales).

³⁷ También, téngase en cuenta lo que plantea Lidia Girola al respecto: el imaginario se conforma y se expresa “por leyendas, mitos, historias, estereotipos, prejuicios, tradiciones, ideales y fines considerados adecuados para guiar la vida social, y apreciaciones diversas, que si bien en ciertos casos pueden expresarse verbalmente, otras veces aparecen como supuestos e imágenes subyacentes a la interacción (Girola, 2007: 63).

En fin, teniendo en cuenta los aspectos centrales que se han destacado en el tema de los imaginarios, es importante no perder de vista otro enfoque central en la investigación: las teorías de las representaciones sociales. Veamos a continuación, quiénes han sido sus mayores exponentes, cómo se han comprendido y cómo se pueden llegar a definir.

CAPÍTULO

II

DE LAS REPRESENTACIONES COLECTIVAS

A

LAS REPRESENTACIONES SOCIALES:

APUNTES PARA SU COMPRENSIÓN

Y

DEFINICIÓN

El estudio de las representaciones sociales, ha sido fuente de reflexión para varios científicos sociales tales como sociólogos, psicólogos sociales, psicosociólogos así como antropólogos. Ellos han reconocido, que Durkheim fue uno de los primeros en utilizar el término “representación” como categoría para el análisis sociológico, otorgando elementos para formulaciones posteriores desde diferentes áreas de estudio. Agregaría que Durkheim, al igual que Mauss, no sólo fueron fuente de inspiración para reflexionar sobre el término de representación, sino también sobre los aspectos simbólicos en la vida social e individual del ser humano.

Posteriormente, para los años sesenta del siglo XX, el psicólogo social de origen rumano, Serge Moscovici³⁷, con la intención de dar un nuevo giro a los conceptos de su disciplina limitados para lo que imponía la nueva psicología moderna, decidió rescatar el concepto de “representaciones colectivas” para reconfigurarlo. Desde entonces, se ha reconocido el valor de la obra de Moscovici dentro de las ciencias sociales, al grado de formar escuelas para discutir la noción de representación. Algunos han modificado su teoría y otros más la han profundizado. Es relevante mencionar que es a partir de la primera mitad del siglo XX, con Moscovici, se retoma la noción de “representaciones sociales” para el estudio social. Si bien, autores de distintas disciplinas plateaban términos semejantes (por ejemplo, habitus, mundos de vida, imágenes del mundo, vida cotidiana), no se usó, hasta donde se logró investigar, el término “representación colectiva o social” como categoría de análisis.

Ello se debió, como señala Moscovici, a varios factores. Por un lado, al conflicto que había en ese entonces con las opiniones científicas: se rechazaba otorgar un carácter racional o de conocimiento a las creencias y opiniones colectivas (2011: XVI). Por otro lado, de acuerdo con el autor, hubo y hay resistencia a las propuestas sobre representaciones sociales porque se piensa —entre la

³⁷ Si bien, Serge Moscovici es un psicólogo social se distancia de la cognición social. Siguiendo a Moscovici (2003), la cognición social parte del análisis del sujeto aislado, apoyándose en modelos y nociones como “estímulo-respuesta” y actitud. Todos éstos creados desde la experimentación o laboratorio científico. Moscovici toma distancia de estos planteamientos, al tomar en cuenta el vínculo entre el individuo, la colectividad y la sociedad así como la importancia de los contextos sociales y la cultura. La influencia de Moscovici, que lo hizo ser crítico de su mismo campo disciplinar fue a través del conocimiento de Durkheim, Lévy-Bruhl, Piaget, Sigmund Freud, Berger y Luckmann, Saussure, Hegel, Herder, Weber, Simmel, etc. Por lo cual, se puede decir que su enfoque psicosocial es constructivista (2003).

comunidad científica— que éstas son compartidas y producidas en común. Tal vez estas afirmaciones sociales y colectivas sean fuertes para una cultura (la sociedad) que piensa y siente cosas desde el punto de vista individual (2011: XVIII).

Actualmente, la noción de representación social es vigente y ha tenido una nueva importancia para la discusión teórica y metodológica. La recepción de esta propuesta en varios países europeos y latinoamericanos ha sido crucial³⁸. La cantidad de coloquios, revistas, artículos, congresos, seminarios así como comunidades disciplinarias que trabajan el tema, refleja la importancia y, tal vez, el no consenso sobre su entendimiento.

En el presente capítulo se indagará sobre este concepto. El objetivo principal será analizar las propuestas clásicas sobre las representaciones. Ello, con el fin de examinar la definición, observar sus límites y aciertos para la vida social actual. Asimismo, el capítulo tiene la finalidad de analizar y comprender la reconfiguración teórica que se ha hecho del concepto, por ejemplo indagar sobre la re-definición de la “representación colectiva” al de “representaciones sociales”. Con estos objetivos, se intentará definir la noción de representación social que coadyuve a construir un marco comprensivo y explicativo, para que, por consiguiente, se contraste en el tercer capítulo con la noción de imaginario social. En este sentido, el capítulo estará estructurado de la siguiente manera.

En el primer apartado, se propone un análisis de contenido a las siguientes obras de Durkheim y Mauss: *Las formas elementales de la vida religiosa*, algunos capítulos de *La división del trabajo social*, *Clasificaciones primitivas* y *Sociología y Antropología*. Son relevantes estos autores, porque son unos de los primeros que inician las discusiones sobre las representaciones y su relación con lo simbólico desde un enfoque social. Con estos estudiosos, hay un intento por dejar posturas psicológicas y filosóficas para dar mayor importancia a las relaciones y colectividades sociales. En este sentido, se limitará el análisis de sus enfoques teniendo en cuenta unas preguntas-guía: ¿Cuál era la inquietud de Durkheim al momento de postular su concepto? ¿Por qué Durkheim caracteriza las

³⁸ Por ejemplo, estudiosos europeos son Jean-Claude Abric y Denise Jodelet; en América Latina, por ejemplo están autores como Banchs, Agudo y Astorga, Martha de Alba, Baeza, Lindón, etc.

representaciones como colectivas? ¿Cuáles eran las diferencias y semejanzas con Mauss? ¿Qué factores son relevantes para definir la propuesta teórica de estos autores?

En el segundo apartado, se analizará la propuesta de Serge Moscovici. Es crucial este autor, por la importancia social que le asigna a la categoría de representación así como por la relación y reconfiguración que hace con la propuesta de Durkheim. La importancia de este psicólogo social, es que no limita el análisis de las representaciones sociales al individuo aislado (como la vieja psicología), sino construye su propuesta a partir de la realidad social. Algunas preguntas-guía que servirán para analizar a este teórico son ¿por qué puede considerarse insuficiente el tratamiento planteado por Durkheim? ¿Por qué el autor comenzó a plantear “representaciones sociales” en lugar de “representaciones colectivas”? ¿Cuáles son las corrientes teóricas que pueden encontrarse en el tratamiento de las RS? ¿Cuáles son los factores relevantes que definen la propuesta de Moscovici?

En el tercer apartado, teniendo en cuenta la revisión, interpretación y análisis de los autores, trataré de realizar algunas críticas sobre aquellas posturas. Esto permitirá, efectuar una definición y comprensión sobre la noción de representaciones sociales. Ello, con el fin de plantear una base explicativa sobre lo que se entiende por representación social y coadyuve a indagar en las similitudes y semejanzas con el concepto de imaginario social.

En este apartado, algunas preguntas implícitas son ¿qué posibilitan las reflexiones sobre los teóricos de las representaciones? ¿Cuáles son las críticas que pueden hacerse a la utilización de la noción de RS? ¿Qué procesos en la formación de representaciones han olvidado esos autores?

Plateados así los objetivos, pasaré a reflexionar sobre el tema de las representaciones sociales.

Las Representaciones en Émile Durkheim y Marcel Mauss

Durkheim y Mauss, han sido pioneros en reflexionar sobre los aspectos simbólicos en las prácticas cotidianas desde un punto de vista social y colectivo.

A grandes rasgos, a Durkheim no le satisfacían las ideas que circulaban en su tiempo donde prevalecían las explicaciones centradas en reducir lo social a lo individual o derivados de los sentidos naturales. Por ejemplo, en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* y en *Clasificaciones Primitivas*, no estaba de acuerdo en que los dioses, los tótems, los ritos y las clasificaciones que hacían las personas de las cosas, se explicaran por una necesidad natural, por un aspecto lógico o racional (a los que denomina aprioristas) o por los mismos procesos psíquicos innatos. Por el contrario, para él intervienen varios elementos como las representaciones, lo colectivo y la efervescencia para explicar el complejo entramado de relaciones sociales.

Por otra parte, Durkheim no fue el único que quería dar un peso social y colectivo a las representaciones, sino Marcel Mauss, alumno y sobrino de aquél, también formularía sus tesis con respecto al tema. Incluso algunos estudiosos llevan aún más lejos las contribuciones de Mauss sobre el simbolismo y las representaciones observando que él ya anticipaba ciertas conclusiones del libro *Las formas Elementales de la vida religiosa* (Lévi-Strauss, 1979: 34-35)³⁹. Sin tratar de descubrir quién sentó las bases sobre las representaciones, lo cierto es que hay una semejanza en sus propuestas debido a su mutua colaboración.

Retomo a Mauss con la debida precaución, porque, como se sabe, la mayoría de sus escritos están relacionados con los actos mágicos: la magia posee mecanismos diferentes al de la representación, es decir, por poner un ejemplo,

³⁹ Téngase en cuenta lo que menciona Claude Lévi-Strauss en la introducción del libro *Sociología y Antropología* (1979), el cual es una recopilación sobre textos de Marcel Mauss: "El *Esquisse* ofrece un valor excepcional para comprender la historia de su pensamiento y deducir algunas de sus constantes, y no solo porque nos permita conocer la inteligencia del pensamiento de Mauss, sino también porque permite apreciar la historia de la Escuela Sociológica francesa así como la relación entre el pensamiento de Mauss y el de Durkheim. Al analizar las nociones de *mana*, *wakan* y de *orenda*, al construir en base a ellas una interpretación de conjunto de la magia y al llegar por este medio a lo que él considera categorías fundamentales del espíritu humano., Mauss anticipa en diez años [porque el *Ensayo sobre el Don* originalmente lo escribió en 1902] la economía y ciertas conclusiones sobre *Formes élémentaires de la vie religieuse*. El *Esquisse* demuestra, por lo tanto, la importancia de la contribución de Mauss al Pensamiento de Durkheim, al permitir reconstruir en parte lo que fue una íntima colaboración entre tío y sobrino, la cual no se limitó al campo de la etnografía, puesto que es de todos conocido el esencial papel que Mauss jugó en la preparación del *Suicide*" (Lévi- Strauss, 1979: 35) (Los corchetes son míos).

mientras que aquella, la mayoría de las veces opera como signo y como señales, la representación actúa como un acto simbólico⁴⁰.

En este sentido, el apartado tiene en cuenta esos riesgos con Mauss, pero es relevante traerlo al análisis porque aunque transita entre lo simbólico y el signo, da indicadores para comprender la representación.

Veamos, a grandes rasgos, qué argumentos han planteado sobre las representaciones y qué elementos nos pueden servir para los propósitos de la investigación.

Las Representaciones Colectivas de Émile Durkheim

Se puede comenzar observando que para Durkheim el hombre es un ser doble (2007: 20). Por un lado, es un individuo que tiene como base su organismo natural o biológico y, por el otro lado, es un ser social. Sin embargo, para él la naturaleza y los procesos psíquicos individuales no limitan al hombre y no alcanzan a explicar lo que puede denominarse sociedad. De acuerdo con Durkheim, el hombre tiene la capacidad de “partir el mundo” en dos y de clasificar las cosas. Comencemos con la primera capacidad.

El hombre tiene la habilidad de dividir el mundo en cosas profanas y en cosas sagradas. En el primer “mundo”, existe todo lo carnal y material, se encuentran los seres clasificados en un sistema de jerarquías, por lo cual es una clasificación absoluta; mientras tanto en el segundo “mundo”, se encuentran las creencias, los mitos, leyendas, es decir, sistemas de representaciones heterogéneas. Esto quiere decir, que existe un mundo físico y un mundo simbólico, donde el segundo tiene cierta autonomía con respecto al primero, pues “lo sagrado está en el pensamiento de los hombres” (2007: 43) lo que permite una libre creación por parte de ellos.

En efecto, el autor reconoce que “de hecho” cualquier sensación o imagen está relacionada con cualquier objeto, realizándose una operación esencialmente subjetiva e individual, pero “por derecho”, esas sensaciones las podemos concebir

⁴⁰ Para mayor detalle, consúltese: *Las Formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim), *Sociología y Antropología* (Mauss).

de otro modo, lo que quiere decir que tenemos cierta autonomía sobre en qué dirección dirigir las primeras impresiones.

En segundo lugar, ese mundo de representaciones implica clasificaciones que, según Durkheim, tienen que ver con el conocimiento social y por tanto con el pensamiento lógico. Los humanos, dice Durkheim, clasificamos de acuerdo a un orden, esto es, mediante una organización, jerarquización y oposición de ideas, por ejemplo clasificamos por géneros y especies. De ahí, las oposiciones (que no son antagónicas) profano/sagrado, femenino/masculino, macho/hembra, que a su vez se pueden ir complejizando. En este sentido, no sólo las cosas están ordenadas y jerarquizadas, “sino las funciones sociales están repartidas de igual manera” (Durkheim/Mauss, 1996: 63). En efecto, las clasificaciones sirven para ordenar el mundo, actualizar las costumbres o la vida misma y establecer “nociones de orientación” tales como la organización del tiempo y el espacio (Durkheim, 2007; Durkheim/Mauss 1996). Tales clasificaciones, más que depender de un proceso natural o un proceso lógico *a priori*, más bien son operaciones lógicas *a posteriori*. Esto se comprenderá a plenitud después de plantear la siguiente cuestión: ¿cómo se genera este mundo simbólico de representaciones y clasificaciones?

Para Durkheim la colectividad y la efervescencia juegan un papel crucial. La efervescencia, puede ser entendida como una congregación de los sujetos donde se genera un ambiente de cohesión dando como resultado a *creaciones* que trascienden lo natural y lo individual formando una conciencia colectiva. Téngase en cuenta lo siguiente:

“Hay períodos históricos en que, por influencia de alguna gran conmoción colectiva, las interacciones sociales llegan a ser mucho más frecuentes y más atractivas. Los individuos se buscan y se reúnen más. Resulta de esto una *efervescencia general*, característica de las fuerzas revolucionarias o creadoras. Pues, esta sobreactividad tiene como efecto una estimulación general de las fuerzas individuales” (Durkheim, 2007: 222) (Las cursivas son mías).

Esto quiere decir, que el hombre sufre cierta “metamorfosis”, recibe un “shock”, sufre un cierto trance o “delirio”⁴¹, donde el “hombre se hace otro” para crear un mundo simbólico *sobre* lo profano. Esto es significativo, puesto que el mundo de

⁴¹ “si se llama delirio todo estado en el cual el espíritu agrega algo a los datos inmediatos de la intuición sensible y proyecta sus sentimientos y sus impresiones en las cosas no hay quizás representación colectiva que no sea, en un sentido, delirante: las creencias religiosas no son más que un caso en particular de una ley muy general” (2007: 235-236).

las representaciones no está construido en las “nubes” manteniéndose por sí mismo, sino tiene una base material, física y natural (o “es parte de lo natural”)⁴², o como señala Durkheim es un mundo que “*está sobreañadido*” teniendo en cuenta la colectividad de la gente. Con esto, se introduce y se confirma la idea que ni lo social, ni mucho menos las representaciones colectivas, pueden surgir de un elemento lógico preexistente o como un acto espontáneo sin antes tener en cuenta las relaciones, unidades y congregaciones sociales: “las nociones lógicas son de origen extralógico” “Basta, por lo demás, con analizar la idea misma de clasificación para comprender que el hombre no pudo encontrar en sí mismo sus elementos esenciales” (1996: 30). Obsérvese, por ejemplo, la aclaración que le hace al antropólogo escocés George Frazer:

“Bien lejos de que como parece pretender Frazer, hayan sido las relaciones lógicas de las cosas las que sirvieran de base a las relaciones sociales de los hombres, en realidad son éstas las que han servido como prototipo de aquéllas. De acuerdo con Frazer, los hombres se habían distribuido en clanes obedeciendo una clasificación preexistente de cosas; más, por el contrario, fue porque estaban distribuidos en clanes que clasificaron las cosas” (Durkheim/Mauss, 1996: 97).

Con esta cita, se puede observar que una de las funciones de las representaciones y de las clasificaciones es hacer comprensible e inteligibles las relaciones entre las personas.

Por otra parte, en *Antropología y Sociología*, recopilación sobre textos de Marcel Mauss, se puede observar que hay un gran interés por pensar las representaciones. Pasemos a analizar a este autor.

Las Representaciones Abstractas, Concretas y Personales de Marcel Mauss

Mauss propone lo que llama las *representaciones impersonales abstractas*, *representaciones impersonales concretas* y *las representaciones personales*.

a) Las representaciones impersonales abstractas, se componen a su vez de tres formas de expresar el simbolismo: por contigüidad, por similitud y por contraste o contrariedad. La representación por contigüidad establece que hay identificación de una “parte con el todo, una parte vale por el todo” (Durkheim también lo había

⁴² “si la sociedad es una realidad específica, no es sin embargo un imperio en un imperio; forma parte de la naturaleza, es su manifestación más alta. El reino social, es un reino natural, que sólo difiere de los otros por su mayor complejidad” (Durkheim, 2007: 21)

señalado). Esto quiere decir, “que la separación no interrumpe la continuidad o simultaneidad”. Por ejemplo, un cabello representa a todo un hombre o mujer o, toda llama contiene fuego, la marca del tótem en una churinga representa la totalidad del clan, etc. Asimismo, esta relación de “parte y todo” supone una “asociación simpática”, es decir, una asociación de ideas que llevan un aspecto sentimental que le da sentido a esa relación de cosas o de cosas con personas. Si interpreto correctamente esta ley, se puede decir que la *representación se presenta como metonimia*. Esto quiere decir, que no hay una representación social en el sentido simbólico, pues lo que ocurre solamente en el caso del cabello-persona (parte y todo), es un cambio de significado de cómo nombrar hechos u objetos.

Mientras tanto, la ley de similitud contiene a su vez dos postulados: “lo semejante evoca lo semejante” y “lo semejante actúa sobre lo semejante y cura especialmente lo semejante”. El primer postulado, quiere decir que la imagen es digna de ser representativa: “la imagen es a la cosa lo que la parte es al todo” (Mauss, 1979: 90). Es decir, se erige una relación entre imagen-cosa/persona. La imagen es un “esquema”, un “ideograma deformado”, la cual se define por su “función” que es hacer presente una persona o cosa. Mauss menciona que la imagen al ser ampliada se puede transformar en “símbolo”. Esto depende de la necesidad y tendencia de las prácticas y relaciones sociales.

El símbolo, teóricamente sería ilimitado, pero el autor aclara que no se pueden transmitir todas las cualidades de un símbolo puesto que no hay número infinito de éstos que se puedan desprender de la imaginación, pues aquéllos son limitados a un número restringido de acuerdo a cada caso determinado (rito, mito, creencia, etc.). Por ello, dirá Mauss, que “para cada cosa, sólo existe un símbolo o un pequeño número de símbolos; más todavía: hay muy pocas cosas que se expresan por medio de símbolos” (Mauss, 1979: 92). En otras palabras, la ley de similitud plantea que lo simbólico se hace presente mediante una imagen que representa a una cosa, no obstante, esta relación no tiene la “semejanza de un retrato”, solo esta semejanza tiene en común “el acuerdo que las asocia”. Los símbolos e imágenes contruidos y utilizados, dependerán de las relaciones dadas

por las personas y limitadas, por lo tanto, por la imaginación, por lo cual el símbolo es arbitrario.

El segundo postulado, “lo semejante actúa sobre lo semejante y cura lo semejante”, está centrado en los ritos. Por ejemplo, en algunos grupos de la India, se tiene la creencia que la hidropesía se cura con el mismo líquido en lugar de otra cosa. Aquí, la retención de líquidos se “ataca” con el mismo líquido, por lo cual, se cree, cura la enfermedad en lugar de empeorarla.

La tercera ley, la de contrariedad, supone lo contrario de lo anterior. “Cuando lo semejante actúa y cura lo semejante, produce lo contrario”. Regresando al caso de la hidropesía, en unos grupos se cree, que la ingesta de agua produce ausencia de hidropesía. Es decir, suponiendo que uno de los factores, a parte de las carencias o deficiencias del mismo cuerpo, es que el agua en exceso produce hidropesía, otras personas no lo creen así.

En definitiva, estas representaciones impersonales abstractas que incluyen tres postulados son las tres caras de una misma moneda, pues representan los diferentes simbolismos que se manifiestan en el pensamiento y en los hechos.

Téngase en cuenta lo siguiente:

“Lo que sabemos con toda seguridad y es lo que aquí hemos querido demostrar, es que estas representaciones abstractas de similitud, contigüidad y contrariedad son inseparables de la noción de cosa, de naturaleza y de propiedades que se transmiten de un ser o de un objeto a otro. Significa, también, que existe una escala de propiedades, de formas, que hay que superar para actuar sobre la *naturaleza*; significa que la imaginación del mago no es libre y que sus medios de acción están esencialmente limitados” (Mauss, 1979: 95-96).

b) Representaciones impersonales concretas. El pensamiento y los hechos no pueden vivir de pura abstracción. Por lo cual, estas representaciones concretas suponen que el acto simbólico conlleva ciertas propiedades o cualidades. Esto quiere decir, que a las cosas, personas o relaciones, se les asigna una *virtud*; ésta determina el uso, los “poderes”, las ideas y los sentidos específicos de las cosas. Esta virtud de las cosas, actúa más como un “encantamiento” que como una propiedad fija. Este poder, que puede ser equiparable con lo sagrado de Durkheim, proviene más de un “acuerdo expreso” tribal o nacional que por una “asociación de ideas” por sí mismas. Es un acuerdo social casi legislativo, afirma

Mauss, del cual, se eligen las funciones de las cosas, personas, relaciones e ideas. Necesita de una fuerza colectiva, afirmaría Durkheim.

En este sentido, lo que se puede inferir, es que forzosamente la representación necesita las cualidades o virtudes para transformar en sociales a las cosas físicas o naturales. Es lo mismo que decir en palabras de Durkheim, que las representaciones conllevan una sensibilidad social (sentimientos, afectividad). Estas virtudes, son propiedades que son imaginadas por la sociedad (Mauss, 1979: 99).

c) Representaciones personales. Los esfuerzos de representar, plantea Mauss, siempre se conducen a un “agente personal”, es decir, se dirigen a construir de forma concreta la eficacia ritual y del pensamiento simbólico. Piénsese por ejemplo, en los santos adorados en la religión católica, los cuales sirven como “auxiliares espirituales”. Las imágenes se vuelven las “personas causadoras” de los mitos, de los ritos y las creencias. Para llegar a forjar estas representaciones personales, como el de dioses, se requiere a criterio de Mauss, experiencia colectiva e ilusión colectiva.

En concreto, como se ha analizado, las representaciones para Mauss suponen procesos simbólicos abstractos, concretos y personales. No obstante, Mauss aclara que unas representaciones se construyen tomando elementos de otros campos sociales. Es decir, no proceden del mismo grupo, sino haciendo una mezcla de elementos. Otras no proceden de las observaciones y reflexiones de los individuos, sino que son impuestas, la mayoría de las veces por la tradición. En este sentido, sólo son recreaciones de ciertas representaciones. Asimismo, existen las que son construidas por la misma colectividad, que pueden ser consideradas como una evocación⁴³ al símbolo.

⁴³ Mauss señala que la representación es una “reverberación mental, en donde la imagen se multiplica sin fin”. “El símbolo —genio evocado— tiene su propia vida, actúa y se reproduce indefinidamente” (1979: 281).

Mauss y Durkheim: Ideas en Común

Mauss plantea puntos muy interesantes que coinciden con los de Durkheim. Por ejemplo, menciona que la relación entre representaciones y actos es tan inseparable que las representaciones carecen de realidad fuera de los ritos, por ello el autor las denomina como una *idea práctica* (1979: 109). Esto quiere decir — y servirá para diferenciar el imaginario instituyente de la representación— que ésta sugiere un sentido simbólico más instrumental. Dejando apuntada esta idea, puedo continuar asentando otra, observando en la reflexión del autor, que la representación, a diferencia de la magia por ejemplo, da lugar a *instituciones*, las cuales, están divididas en compartimientos (Mauss piensa en el sacrificio, sacerdotes) (Mauss, 1979, 106)⁴⁴.

Por si fuera poco, al igual que Durkheim, Mauss piensa que en el proceso de representar las personas no razonan y, si lo hicieran, sería inconscientemente. Las personas no tienen la necesidad de reflexionar sobre la estructura del rito o de la fiesta, no necesitan comprender sus mitos o sacrificios, por lo cual, no hay necesidad de que estos actos institucionales sean lógicos. Esto es porque, según el autor, sólo tenemos una idea vaga de acción posible frente a la cual, como vimos, la tradición, el grupo y los referentes externos aportan los medios necesarios.

Ahora bien, de acuerdo a las reflexiones de Durkheim y de Mauss, se puede plantear que las representaciones se expresan de una manera particular.

Los autores, parten de la idea de que aunque, por ejemplo, el hombre puede generar otro “mundo” (simbólico) opuesto al terrenal, el cual es percibido como una “fuerza impersonal” que se impone y trasciende al individuo, en realidad esos mundos no son antagónicos, por el contrario son *recíprocos* apoyándose uno al otro para dar cuenta de la realidad social.

En este sentido, a criterio de los autores, varios puntos importantes juegan como “traducción” o “equivalentes” de una representación colectiva. Veamos.

⁴⁴ Nosotros podríamos pensar, por ejemplo, en la familia, en el matrimonio, en la educación institucional, etc.

a) Los símbolos o “signos exteriores”. Esta reflexión, es uno de los criterios más relevantes de los autores, porque posibilitó posteriores reflexiones. A lo largo de sus planteamientos, Durkheim y Mauss perciben que la representación no puede explicarse sin “símbolos”. No hay que considerar a éstos como simples artificios ni etiquetas, sino parte constitutiva de la representación (2007: 239). Un símbolo, siguiendo principalmente a Durkheim, es una expresión material de alguna otra cosa más profunda. Expresa y simboliza dos cosas, por un lado, es la forma exterior y sensible de lo que el autor llama “fuerza impersonal”, colectiva o efervescencia (Durkheim y Mauss), por el otro lado, es el símbolo de cierta colectividad determinada, por lo cual se puede inferir una cierta identidad del grupo que lo comparte, pues “Es una bandera; es el signo por el cual cada clan [o grupo] se distingue de los otros, la marca visible de su personalidad” (2007: 218). El símbolo, presenta dos aspectos importantes que percibo en la reflexión de Durkheim y Mauss: por un lado, la arbitrariedad del símbolo y, por el otro, su no relación directa entre figura y “cosa figurada” (idea-objeto). El significante simbólico es arbitrario, pues la significación que subyace a esa representación (por ejemplo, tótem, dibujo, churinga) puede cambiar de un contexto a otro, de un grupo a otro: dos cosas o símbolos idénticos pueden significar cosas distintas para diferentes grupos.

Mientras tanto, la relación figura y cosa figurada *no es una relación directa* estrictamente hablando, por lo cual su sentido no es inmediato. Las cosas, los tótems por ejemplo, no son los dioses que dicen adorar las personas, no es un retrato que renueve la imagen del tótem, sino son una idea que se hace el grupo del tótem por medio de un signo material o exterior (2007: 126). Es como dirían tiempo después otros autores como Castoriadis, la representación, no es una *representación*, sino es una significación encarnada (lo veremos más adelante).

Téngase en cuenta este ejemplo para sustentar lo señalado:

“El wakan [dios o gran espíritu] no es, en grado alguno, un ser personal: los indígenas no se lo representan con formas determinadas. ‘Ellos dicen, cuenta un observador citado por Dorsey, que nunca han visto al wakanda; por lo tanto no pueden pretender personificarlo’. Ni siquiera es posible definirlo por atributos y caracteres determinados. ‘Ningún término, dice Riggs, puede expresar la significación de la palabra entre los dakota’” (Durkheim, 2007: 203) (Las cursivas son mías).

De ello, se desprende que la relación significado-significante no es una relación directa sino es simbólica, pero sin esta relación y exteriorización no puede existir la representación y lo real social. Por lo tanto, las cosas y las relaciones así como el ejemplo de los dioses, son concebidas como reales por la imaginación popular (Durkheim, 2007: 208; Mauss, 1979: 99).

Por si fuera poco, gracias a los símbolos objetivos es por los que podemos ubicarnos y actuar en un tiempo y espacio. Gracias a ellos podemos medir, ordenar y organizar el tiempo (sucesión de años, meses, semanas, días) y ubicarnos en el espacio (poner cosas a la izquierda o derecha, estar en el sur o norte).

Con la postulación del autor sobre la importancia simbólica, queda aclarado que las cosas no están predestinadas a “ser”, sino los hombres las han imaginado y clasificado de acuerdo a sus relaciones (2007: 122). Asimismo, se pone en duda las explicaciones innatas o naturales sobre las representaciones, pues como ha sostenido Durkheim, no son suficientes las primeras impresiones por medio de los sentidos y el psiquismo individual, pues se construye un entendimiento refractario, por lo cual, los seres humanos necesitan estar congregados y relacionarse entre grupos.

b) Mitos, creencias y ritos. En general, los mitos y las creencias, suponen una clasificación y explicación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres. Son estados de opinión, virtudes y “poderes” o sistemas de representaciones que se les atribuyen a las cosas forjadas en una historia y relaciones sociales específicas. Sin embargo, precisando en relación a los mitos, éstos tienen un carácter importante (aunque también las creencias) y, es que “En general, tienen por objeto interpretar ritos existentes, antes que conmemorar acontecimientos pasados; son mucho más una explicación del presente que una historia” (2007: 136). Mientras tanto, los ritos son maneras de actuar que surgen en el seno de grupos reunidos y que cumplen la función de suscitar, mantener o rehacer ciertos estados mentales de los grupos (2007: 15). Por ejemplo, tienen el carácter de recordar hechos pasados haciéndolos presentes, con el fin de conservar la colectividad moral. Los ritos más bárbaros o los más extravagantes,

traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de vida individual o social (2007: 8). En este sentido, pueden adquirir un aspecto sagrado, por lo cual, el rito será una regla de conducta que prescribe cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas o simbólicas (2007: 44).

En otras palabras, el rito sirve para mantener la “vitalidad de las creencias”, “para impedir que se borren las memorias”, “para revivificar los elementos esenciales de la conciencia colectiva”, por lo cual, al momento de la representación práctica las personas sienten una fuerza anónima que les da más confianza para enfrentar el mundo (2007: 385).

Ahora bien, la relación entre la creencia y la práctica tampoco es inmediata: “Entre las dos clases de hechos [creencias, mitos y ritos] hay toda la diferencia que separa al pensamiento del movimiento” (2007: 40). Esto quiere decir, que la verdadera función de la práctica y de los ritos no es la finalidad aparente que persiguen (hacer, acción), sino lo que importa es “la acción invisible que ejerce sobre las conciencias”, esto es, la de revivir las creencias y exaltar el sentido moral. En efecto, los ritos se distinguen de otra forma práctica de la vida cotidiana porque *son guiados* por una creencia colectiva que es constituida por un imperativo moral.

c) Moral y afecto. Durante toda su reflexión, tanto Durkheim como Mauss, ponen en evidencia que las representaciones colectivas conllevan un orden moral. Los hombres se sienten obligados a cumplir un deber determinado por un imperativo moral.

Por otro lado, afirman los autores, que las cosas que nos representamos tienen un origen afectivo. En efecto, además del imperativo moral, que puede entenderse como una forma de prescripción imaginaria que se enfoca al “deber ser y hacer”, existe un aspecto sentimental que nos despiertan nuestras experiencias o las mismas impresiones de los objetos. Para exteriorizarse, es el signo o símbolo el que toma su lugar, es decir, las cosas, los ritos y las creencias son el vehículo de la representación afectiva/sentimental (Durkheim: 229-330: 2007; 2007b): las clasificaciones y representaciones expresan que las cosas, las estructuras y las

relaciones “afectan la sensibilidad social” “cada región tiene su valor afectivo” (Durkheim/Mauss, 1996: 100-101).

d) Dibujos, pinturas y tatuajes (cuerpo). Para los autores, los modos de representación no sólo están reproducidos sobre los muros de las casas, las paredes de las canoas, los instrumentos y las tumbas; también “se las encuentra sobre el cuerpo mismo de los hombres”. En efecto, para Durkheim por ejemplo, los dibujos, pinturas o marcas que realizan los hombres en su cuerpo o en sus armas de caza para representar el clan o tótem al cual pertenecen, son imágenes con una significación moral, afectiva y social⁴⁵.

e) Palabras, cantos, gestos. Téngase en cuenta las siguientes citas:

“Es que esta fuerza [de la representación] puede atribuirse a las palabras pronunciadas, a los gestos efectuados, tanto como a sustancias corporales; la voz, los movimientos pueden servirle de vehículo y, por su intermedio, puede producir los efectos que hay en ella, sin que ningún dios ni ningún espíritu le presten su ayuda” (Durkheim, 2007: 209, 240, 370, 384).

“En suma, con las representaciones de propiedades mágicas, nos encontramos ante fenómenos semejantes a los del lenguaje, pues del mismo modo que para una cosa no existe un número indefinido de nombres, sino unos pocos signos, del mismo modo que las palabras sólo tienen una escasa y lejana relación con las cosas que expresan, entre los signos mágicos y las cosas por ellos significadas se da una estrecha pero irreal relación de nombre, de sexo, de imagen y en general de propiedades imaginadas por la sociedad” (Mauss, 1979: 99).

En este sentido, puedo inferir que la palabra expresada en discurso o cantos puede ser buen elemento para explicar las representaciones sociales. Si bien otros autores analizan esta relación posteriormente, se puede observar que Durkheim y Mauss ya planteaban esta posibilidad.

f) Metáfora. Durkheim apunta que: “Pues bien, el yo tiene un carácter precisamente opuesto: es incommunicable. No puede cambiar de sustrato, extenderse de uno al otro; sólo se expande por metáfora” (Durkheim, 2007: 375). Esto quiere decir, que el simbolismo de las representaciones y el pensamiento de los humanos se expresa por medio de las metáforas. Éstas, a grandes rasgos, se centran en expresar el significado de cosas, relaciones, sentimientos, valores o aspectos morales mediante otro elemento semejante, pero éste no tiene una

⁴⁵ “Ahora bien, en sí mismas, las churingas son objetos de madera y de piedra como tantos otros; sólo se distinguen de las cosas profanas del mismo tipo por una particularidad: sobre ellas está grabada o dibujada la marca totémica. Es, pues, esta marca y sólo ella la que le confiere el carácter sagrado” y continúa diciendo, “En la constitución de estas piezas de madera y de estos trozos de piedra, no hay nada que las predestine a ser consideradas como asiento de un alma de antepasado o como la imagen de su cuerpo. Si los hombres, pues, han imaginado este mito, se debe al deseo de explicarse a sí mismos el respeto religioso que les inspiraban estas cosas y, de ningún modo a que este respeto estuviera determinado por el mito” (2007: 122).

relación directa, como lo era en el caso de la metonimia, sino que es un proceso indirecto y por tanto simbólico (se aclarará más adelante).

Estos seis puntos, más o menos explícitos, en los planteamientos de los autores, pueden dar cuenta de una representación colectiva. Hay que tener en cuenta que estos elementos no son opuestos, sino tienen una mutua relación, pues, por ejemplo, el símbolo no sería tal si no existiera su aspecto o virtud moral o sentimental, y así sucesivamente con los demás elementos.

Puedo plantear la reflexión de las representaciones colectivas de los autores aún más lejos si se pone atención a la noción de Iglesia para Durkheim y al argumento de Mauss sobre las instituciones que producen las representaciones. En efecto, la Iglesia es la traducción de los vínculos durables de grupos o miembros de un mismo cuerpo moral o, la comunidad moral formada por todos los creyentes de una misma fe. Esto es, que las representaciones necesitan un lugar donde se realicen y tomen sentido para las personas. La Iglesia en el caso de Durkheim, pero la familia, la comunidad, el territorio, la fiesta, entre otros, son el espacio simbólico donde las representaciones se hacen efectivas y creíbles. Por lo tanto, constituyen una institución social que es compartida por los miembros que actúan y se relacionan en ella.

Por consiguiente, los instrumentos sagrados o símbolos (objetos, armas, discursos, prácticas, etc.) solo adquieren sentido al momento de los rituales o acciones en un tiempo y espacio específico determinado.

Como último punto, no toda creencia pasa por la imagen física y por las creencias habladas, pues como bien apunta el autor: hay creencias y mitos que no se manifiestan claramente más que a través de los ritos que las expresan (Durkheim, 2007: 107; Mauss, 1979)⁴⁶. Incluso, dirá Durkheim, que sería un error dar a cada gesto o acción un objeto preciso y una razón de ser determinada, pues algunas danzas, prácticas y ritos “no sirven para nada”: sólo se quedan en el aspecto “recreativo”, de un sentimiento de bienestar de haber cumplido cierto hecho o

⁴⁶ “Aunque, en principio, el culto deriva de las creencias, reacciona sobre ellas; el mito se modela frecuentemente sobre el rito para explicarlo, sobre todo cuando su sentido no es o ya no es aparente: Inversamente, hay creencias que no se manifiestan claramente más que a través de los ritos que la expresan” (2007: 107)

acción. Esto es, no es siempre posible dar un sentido a todas las acciones o representaciones.

En resumen, de acuerdo con Durkheim y Mauss, puedo afirmar que las representaciones colectivas son entendidas de la siguiente manera: La función de las representaciones colectivas no es “hacernos pensar”, ni “representar el mundo físico”, tampoco “enriquecer nuestro conocimiento”, sino ellas son condición de existencia para la vida en sociedad. Las representaciones permiten a los hombres entender el mundo y enfrentarse a él con más confianza. Por lo tanto, ellas son un sistema de *creaciones* simbólicas totales por parte de la colectividad⁴⁷, el cual se encarga de tonificar o disciplinar a las conciencias para que los individuos se representen la sociedad de la que son miembros así como las relaciones que mantienen en ella. Éstas formas simbólicas, se “verifican en la experiencia” como formas exteriores al individuo por medio de símbolos objetivos, mitos, creencias, ritos, cantos, tatuajes, dibujos y metáforas, las cuales, conllevan un sentido afectivo y un imperativo social, por lo tanto moral. Además, están determinadas por el contexto social y su característica sobresaliente es que generan ellas mismas una institución y crean las instituciones. Aunque su origen es psíquico, no puede encontrar su conocimiento total si no es por medio de la misma sociedad (“conciencia de conciencias”) a través de una efervescencia colectiva que permite generar una fuerza impersonal⁴⁸ que se impone al individuo y, por lo cual, lo trasciende.

⁴⁷ En este sentido, las representaciones colectivas no son anteriores al sujeto, el asunto es que él no sabía que proviene de la sociedad misma como colectividad (2007: 220) y, aunque las representaciones son inmanentes a nosotros, representa como ya insistí, otra cosa que nosotros mismos (2007: 222).

⁴⁸ “En efecto, por una parte, [las representaciones] son enteramente psíquicas; están hechas exclusivamente de ideas y de sentimientos objetivados. Pero por otra parte, son impersonales por definición, ya que son producto de una cooperación. Obra de todos, no son cosa de nadie en particular (2007: 375).

Las Representaciones Sociales de Serge Moscovici

El Paso de las Representaciones Colectivas a las Representaciones Sociales

Con el paso de los años, las representaciones colectivas y, con ello, lo simbólico, fueron fuentes de gran debate teórico para los científicos sociales. Particularmente, en los años sesentas del siglo XX, el concepto de “representaciones colectivas” fue retomado por la psicología social, dando un giro interesante en algunos aspectos.

Aproximadamente en 1961, Serge Moscovici, psicoanalista francés de origen rumano, retomaría el concepto de representaciones propuesto desde la sociología, para reconfigurarlo de acuerdo a lo que imponía la ciencia moderna. Para ello, el autor cuestiona el planteamiento de Durkheim.

En su investigación de Doctorado, titulado *El psicoanálisis, su imagen y su público* (1961), Moscovici se encarga de reestructurar el concepto de “representaciones colectivas” para sustituirlo por el de “representaciones sociales (RS)”. Esta noción, a criterio del autor, es asunto de la psicología social y la sociología del conocimiento” (1979:5). Con ello, asentó la relación explícita o implícita entre estas dos disciplinas.

Realizó este trabajo, porque tenía la sospecha de que “el psicoanálisis había penetrado al espacio público”, es decir, de ser una categoría teórica, restringida a cierto sector intelectual, pasó a formar parte de las representaciones de la gente común y corriente. Esto quiere decir, que el psicoanálisis en el estudio de Moscovici, “fue el pretexto”⁴⁹ para estudiar las relaciones y representaciones de la sociedad a fin de comprender qué conocimiento y acción generaba en las personas. En otras palabras, el autor observaba que se estaba construyendo un “nuevo sentido común” relacionado con una ciencia (psicoanálisis): “una ciencia de lo real se convierte así en ciencia en lo real” (1979: 11). Este “sentido común” que ha penetrado en el espacio público, no tiene como objetivo la “difusión”, la

⁴⁹ Otros autores coinciden en esta idea, observando que si bien Moscovici es psicólogo social e interesado por el psicoanálisis, él no hace un trabajo sobre ello (Por ejemplo, Araya (2002)).

“distorsión” y “contagio de ideas”, sino que parte integrante de la socialización las representaciones se convierten una clara necesidad sociológica (Cfr: 16).

Por esta razón, y por diferenciarse de la psicología tradicional, es que Moscovici se preocupó por retomar las representaciones colectivas propuestas por Durkheim.

A criterio de Moscovici, algunos elementos de la propuesta de Durkheim no podían seguir manteniéndose.

a) La relación individuo/colectivo. Moscovici, cuestiona la relación que establece Durkheim entre las representaciones individuales y representaciones colectivas que plantea en un texto del mismo nombre⁵⁰. El problema del sociólogo, de acuerdo con el estudioso rumano, es que aquél plantea una distinción entre los aspectos individuales y colectivos de la sociedad, por lo que asigna objetos de estudios distintos para la psicología y la sociología. Es decir, Durkheim establece que los procesos mentales fisiológicos, innatos, corresponde a la construcción de las representaciones individuales (Psicología); mientras que los hechos sociales impuestos exteriormente, por medio de una colectividad moral, corresponden a las representaciones colectivas generando una conciencia colectiva (Sociología). Por el contrario, Moscovici tratará de conciliar la perspectiva individual con la colectiva.

b) Moscovici menciona que el concepto de representaciones colectivas es muy vago, esto es, que Durkheim equipara las representaciones con las ideas, imágenes o con el “fantasma de la conciencia”. Mientras tanto, Moscovici se esfuerza por definir las representaciones sociales con mayor precisión (véase De Alba, 2004).

c) Se le cuestiona a Durkheim, que su categoría de RC es de carácter general. La noción del sociólogo, plantea que las representaciones colectivas engloban toda forma de pensamiento social producida por todo tipo de colectividad (religión, mitos, leyendas, percepciones morales, conocimiento, tradiciones, etc.). Lo que propone Moscovici, es que la noción durkheimiana sea desprendida de su categoría general. Ello, con el fin de singularizar el concepto como una, entre otras formas, de conocer el mundo. Esto es relevante, porque el autor plantea la

⁵⁰ Se trata de un artículo de Durkheim titulado “representaciones individuales y colectivas”, publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1898. Sobre la crítica de Moscovici hacia Durkheim véase (De Alba, 2004).

representación social como una de las vías (entre otras más) para captar el mundo concreto (1979: 29).

d) Durkheim, sólo se ha centrado en el estudio de los “productos” o “contenidos” de las representaciones, mientras que el objetivo de Moscovici, es estudiar tanto los productos como los procesos que elaboran los individuos y grupos en el curso de las interacciones. Durkheim, menciona Moscovici, “no aborda de frente ni explica la pluralidad de las formas de organización del pensamiento”.

e) Como última crítica, el psicólogo rumano expone que el sociólogo propone la dimensión social como dada de antemano al observar en las representaciones la necesidad de la colectividad. Contrario a ello, Moscovici se cuestiona en qué sentido es “social” la representación. Si bien, está de acuerdo con el carácter colectivo durkheimiano, plantea límites y problemas de ese factor: por un lado, la representación no es unívoca con respecto a una clase o grupo (estudiantes, obreros, etc.), sino que es diversa (obrerros de izquierda, obreros de derecha). Esto es tener en cuenta el clivaje de la representación en función de su grupo (1979: 50). Por otro lado, la colectividad como productora de representaciones, ya no es suficiente para entender este concepto, pues es insuficiente para observar las diferencias con otras nociones, como las de mito, imagen, actitud, opinión, etc.⁵¹. Por ello, afirma Moscovici, es más instructivo saber “por qué” se producen las RS en lugar de saber “quién” las produce. Para captar el sentido del calificativo social, es más factible poner el acento en la *función* a la que corresponde que en las circunstancias y las entidades que refleja (Cfr: 51).

Otro aspecto relevante, es que si se interpreta correctamente el texto de Moscovici, en realidad lo que le interesa es saber cómo la gente representa cierta

⁵¹ No se hará una descripción exhaustiva de las diferencias con estas nociones. Pero, a grandes rasgos, se puede decir lo siguiente. a) El mito es diferente a la RS, porque –para el autor– el primero constituye una “ciencia o filosofía total”, pertenece a formas de pensamiento arcaico y primitivo, por lo cual los hombres que los sustentan son de esa misma condición. Mientras tanto, la RS es parte del “hombre moderno”, no es forma de pensamiento arcaico, sino pertenece a las excrescencias normales de nuestras vidas. Por lo cual, no es un pensamiento total, sino particular. b) La diferencia con la “opinión”, es que ésta es una reacción o un estímulo a una situación u objeto concreto. En este sentido, es un lazo *directo* entre estímulo-reacción, respuesta-acción, de ahí su carácter predictivo. La RS, como veremos, es más compleja que esto, pues no es relación directa entre respuesta-acción. c) El concepto de “imagen” es diferente a RS, porque a aquella se le concibe como reflejo interno de una realidad exterior o copia de lo exterior. Son sensaciones mentales” o impresiones de acuerdo a información seleccionada sobre objetos y relaciones, por lo tanto, es una “reproducción pasiva de un dato inmediato”. Por último, con respecto a la diferencia que establece Moscovici entre mito y RS (inciso a), quisiera señalar mi desacuerdo. Pues él encasilla al mito como un pensamiento primitivo. También las representaciones, están lejos de pertenecer al mundo moderno. Si se tiene en cuenta que la RS, por un lado, es un proceso psico-fisiológico autónomo en su interior y, por otro lado, es social y propio de nuestra cultura, no veo por qué nuestros antepasados no pudieron conocer su mundo a través de este mismo proceso.

información —intelectual o científica (psicoanálisis)—. Es decir, le interesa analizar cómo es interpretado por la gente lo que ya está disponible en la sociedad, ya no desde el proceso u “origen” por el cual y, desde el cual, se emitió cierta información (ciencia, élites, medios de comunicación, etc.), sino desde la gente común que vive, que se relaciona e interpreta en su vida diaria. Esto implica un ejercicio de producción y reproducción y, no un reflejo, de los significados establecidos. De ahí, que Moscovici le asigne a las RS la función de formar las conductas y orientar la comunicación de los sujetos.

La Representación Social de Serge Moscovici

Teniendo en cuenta el antecedente, veamos a grandes rasgos qué plantea Moscovici. Comenzaré con una primera definición que ofrece el autor.

Lo importante, es mostrar el “acento” que Moscovici le da a su definición: una particular forma de conocer. Esto es relevante, porque aunque la explicación de las RS en Moscovici pueda ser exhaustiva por los elementos y procesos que la componen, no obstante, una constante en su reflexión es que RS es una particular forma de conocimiento. Por lo tanto, una primera definición es:

“la representación social es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación” (Moscovici, 1979: 18).

La representación social, está compuesta, por un lado, por un grupo de figuras. Esto es, siguiendo al autor, que la figura expresa más que la imagen, pues no se trata de un reflejo, sino la figura es una expresión y producción del sujeto en la conciencia. Por otro lado, las RS son expresiones socializadas, con lo cual hace énfasis en los significados sociales. Es decir, que es una “textura psicológica autónoma” y, a la vez, es propia de nuestra cultura o sociedad, pues es constitutiva de la realidad social. En este sentido, para el autor, las representaciones son propias de la sociedad moderna y no una forma de conocimiento arcaico⁵².

⁵² El desacuerdo de este juicio por parte Moscovici, se expondrá en otro apartado.

La representación, que es asunto del individuo o grupos más que de objetos, debe ser entendida como un proceso activo⁵³, pues su papel es dar forma a lo que proviene del exterior, por medio de y en las interacciones sociales.

Para el autor, las representaciones sociales son producciones⁵⁴, es decir, que aquellas tienen la capacidad de dar lugar a ideas originales y particulares por parte de la gente. No obstante, ellas también re-producen, porque tienen como objetivo una reconstrucción de lo dado físicamente en el contexto de ciertas nociones, reglas y valores con las cuales se socializa⁵⁵.

Pero ¿qué procesos más puntuales, teóricamente hablando, hacen que estos elementos que forman parte de la RS, se lleven a cabo?

Para Moscovici, esta noción, presenta varios mecanismos o procesos sin los cuales no existiría. Por ejemplo, necesita un mecanismo de *Objetivación* y otro de *Anclaje* que, a su vez, se complejizan teniendo otros más en cuenta.

La *Objetivación* es importante para la elaboración de una RS, porque aquella hace real un esquema conceptual. Es decir, como en la instancia cognoscitiva las imágenes, significados, “índices” así como en los significantes que una persona recibe son demasiados, lo que hace el pensamiento por objetivación, es reducir esa superabundancia cognitiva y material ¿Cómo lo hace? Materializando todo el exceso de significaciones, llevar al plano de la observación lo que eran percepciones y signos. Por ejemplo, el lenguaje juega un papel indispensable (algo que había hecho notar Castoriadis). El lenguaje juega un papel crucial en la representación, según Moscovici, porque “cerca” o limita el flujo incesante de imágenes psíquicas. Por ello, el lenguaje reduce la separación entre la gran cantidad de signos y conceptos que las acompañan, haciendo que los “signos lingüísticos se enganchen a estructuras materiales (se trata de acoplar la palabra a la cosa)” (1979: 75). Esto es importante, porque sin ello, en el caso del lenguaje, no se podría hablar de nada, pero tampoco se podría hablar de cualquier cosa,

⁵³ La reflexión del autor se torna por pasos, pues antes de catalogar el concepto como proceso activo, menciona que la RS es un proceso pasivo, pues el grupo o individuo capta en la conciencia como “reflejo” (comparable con el grado de definición óptica de una imagen) un objeto o ideas exteriores a ella (1979: 16). El polo pasivo sería entonces la aparición del objeto en la conciencia (la figura).

⁵⁴ Hay que hacer notar, el uso de los términos utilizados por Moscovici, tales como producción y reproducción. Mientras que Castoriadis, por ejemplo, usa para denominar el imaginario y la representación como creación e insiste en acentuar la creación de los individuos.

⁵⁵ Téngase en cuenta, que esto ya lo habían hecho notar Durkheim y Mauss al mencionar que las representaciones se expresan por la sensibilidad social y reglas morales.

sino de acuerdo a las convenciones socialmente construidas. En este sentido, es de destacar que las cosas que una vez fueron percibidas o estaban en el plano de los conceptos, son llevados al plano de lo conocido o al saber común de las personas. Esto quiere decir, que el conocimiento llevado al plano de la observación no se le atribuye a cierto sector intelectual, sino a un conjunto de cosas que fueron clasificados y que servirán como parte de un saber común⁵⁶: es así que el testimonio de los hombres se transforma en testimonio de los sentidos, el universo desconocido se convierte en familiar para todos (Cfr: 76).

Como se puede observar, es de destacar, que la representación no es una entidad “intermedia” entre percepción y concepto, sino un proceso en primera instancia que hace que esos dos aspectos sean intercambiables en el proceso de objetivación: percepción (presencia del objeto) y concepto (ausencia del objeto).

Este mismo proceso de objetivación, desarrolla lo que Moscovici llama *modelo o núcleo figurativo*. Esto es porque, por un lado, la objetivación “da un salto en lo imaginario” trasportando los elementos objetivos al plano cognoscitivo preparándolos para un cambio fundamental: *naturaliza* las ideas, los marcos abstractos son llevados a organizaciones o materializaciones casi físicas. Esto es lo mismo que decir, que vuelve lo abstracto concreto y lo extraño o percibido se vuelve familiar y conocido.

Por otro lado, la objetivación ordena y *clasifica* las informaciones, esas imágenes se vuelven categorías de lenguaje o categorías sociales porque son nombradas, seleccionadas y ordenadas de acuerdo a un marco cultural. “Uno convierte en real al símbolo [Naturalizar], la otra da a la realidad un aspecto simbólico [Clasificar]”⁵⁷ de acuerdo con el sistema de valores que la sociedad instituye.

En efecto, el sistema de valores que la sociedad instituye, tiene que relación con el otro componente de las RS: el proceso de *Anclaje*. Éste no es opuesto al de objetivación, sino parte de él. El anclaje se enfoca en insertar los conceptos, objetos o los significados naturalizados y familiares en las relaciones sociales de acuerdo a lo que imponen éstas. Esto hace que esas mismas cosas, conceptos y

⁵⁶ “Las ideas no son percibidas como los productos de la actividad intelectual de ciertos espíritus, sino como los reflejos de una cosa que existe en el exterior. Se substituyó lo percibido por lo conocido” (1979: 76).

⁵⁷ (Moscovici, 1979: 77) (Los corchetes son míos).

significados se vuelvan un marco o “instrumentos de referencia” que hacen orientar la acción de los sujetos. El anclaje, es importante porque después de que las categorías abstractas se vuelven familiares, se encarnan en un sistema de valores⁵⁸ y sanciones morales que la sociedad construye, por lo cual, expresa una relación entre grupos sociales y como un atributo a cierto grupo social (identidad). De ahí, que anteriormente se haya dicho que las RS si bien son colectivas, no son homogéneas, sino diversas de acuerdo a los grupos que las construyen y comparten.

En concreto, siguiendo a Moscovici, la objetivación traslada las categorías abstractas al dominio del “ser” y el proceso de anclaje las delimita en el campo del “hacer” como una utilidad práctica. Entonces, ambos procesos permiten a las RS convertirse en un marco cognitivo estable y al mismo tiempo permite interpretar, orientar juicios, percepciones y comportamientos de las relaciones sociales. Pero no sólo las RS son un “marco para la acción” en la medida en que guían el comportamiento, sino en el sentido en que remodelan y reconstituyen los elementos del marco cultural en el cual se ejerce cierta acción. Por lo cual, conforman un nuevo sentido al comportamiento integrándolo en una nueva red de significado.

Emergencia de las Representaciones Sociales

Después de que Moscovici plantea la dinámica de la RS a través de la objetivación y anclaje, menciona que aquélla presenta ciertas restricciones que la hacen emerger. Él propone tres: *Dispersión de la información, focalización y presión de la inferencia*.

La dispersión de la información, se refiere a que en la vida cotidiana los conocimientos que se difunden nunca son organizados ni acabados si se tiene en cuenta la abundancia de campos de conocimiento y la información disponible. Sin embargo, cuando la información circula, ciertos grupos organizan, dentro de todo un cúmulo de conocimientos, algunos elementos de acuerdo a los intereses

⁵⁸ Que en realidad esta encarnación se da desde la clasificación y naturalización antes mencionadas. “De este modo, la armazón simbólica de la representación adquiere un armazón de valores” (1979: 92).

particulares y de interacción social; focalizan los conocimientos de acuerdo al grupo para emitir juicios.

Ello, nos lleva a otra condición de la representación que es la presión de inferencia. Ésta toma relevancia, porque cierto círculo social impone o exige ciertas opiniones, juicios, reflexiones o acciones sobre cierto fenómeno de interés social o público.

Ahora bien, teniendo en cuenta cómo se componen, qué constituyen así como las condiciones de emergencia de las RS, el autor plantea dimensiones que, en el plano social, podrían facilitar el estudio de las RS. Éstas muestran un camino para poder hacerlas observables para el investigador. Plantea la *información*, el *campo de representación* y la *actitud*.

La primera, es la organización o suma de conocimientos que posee un grupo sobre un fenómeno de dominio público. En este caso, la información refleja la particularidad del grupo. La segunda, por un lado, se refiere al contenido concreto de la representación, es decir, permite observar las formas cualitativas, imaginativas o jerarquizadas de la representación y, por otro lado, si bien cada grupo comparte cierta información la representación puede ser diferente u opuesta en un mismo grupo. De ahí, que la representación no es homogénea. Por último, la actitud tiene que ver con la orientación positiva o negativa en relación con el objeto de representación.

Estas tres dimensiones, a criterio de Moscovici, son esenciales porque muestran el sentido y contenido de una representación, pues, de acuerdo a su estudio en relación con el psicoanálisis, una de sus conclusiones es que:

“la presencia social de una ciencia [psicoanálisis en el caso de Moscovici] es percibida por un sujeto en función del grupo al que pertenece, de la información que posee y de su actitud con respecto a esta ciencia” “Esta presencia es activa. También es ‘hablada’. Y paulatinamente con ella se crea la opinión pública” (1979: 65).

Esto no quiere decir, que las representaciones de las personas sea una relación directa entre la posición, información, actitud social y grupal; más bien, son indicadores que pueden modelar una representación.

La Representación Social como Difusión, Propagación y Propaganda

Moscovici construye su teoría de la representación social, a partir de un estudio concreto sobre la “imagen” del psicoanálisis que tenía el público francés durante los años 50s. El autor, junto con su grupo de trabajo, realizó encuestas a la población, empleó análisis de datos estadísticos, análisis de contenido a diarios, prensa y revistas no especializadas sobre el psicoanálisis. Según Moscovici, el estudio intentó mostrar que existían distintas relaciones en las representaciones: entre la orientación de una publicación, entre la representación de una teoría y la actitud frente a la misma, entre el estilo y la selección donde aparece el artículo y los propósitos que se plantean al escribir un artículo de esa naturaleza (1979: 225).

No obstante, precisando un poco su estudio, Moscovici esbozó un análisis más cualitativo de los resultados obtenidos, teniendo como resultado lo siguiente: planteó que cada fuente de comunicación fomentaba ciertos modelos cognitivos y lingüísticos específicos así como distintas formas de comunicación hacia el público. Así, mostró que el psicoanálisis era representado por el público mediante tres modalidades: la difusión, la propagación y la propaganda.

La *difusión* para el autor no es definida de manera habitual, es decir, como “operación material de distribución”. Más bien, la idea de difusión es referida a varios elementos. Estos recorren trayectorias discontinuas en el interior de diversas estructuras ligadas entre sí y que pueden producir modificaciones, ser modificadas o conservar su autonomía (1979: 227).

Esto quiere decir, que la difusión es una forma de comunicación que no concierne a un grupo definido, sino a lo que a menudo se llama masa o público (Cfr: 232). Es decir, que la difusión no constituye una fuente de información para orientar la acción de los lectores, sino sólo sirve para la transmisión de un saber común. En este sentido, la información que circula no intenta ser “formal”, sistemática y no representa a un grupo concreto, sino se caracteriza por realizarse en un “estilo concreto, atrayente, rápido”.

Los artículos sobre el psicoanálisis, no tienden a crear un comportamiento unitario en relación con el mismo, más bien lo que se quiere es “hablar de él” y “hacer hablar de él”. Esto se hace a través de la segmentación que tiene como fin la iteración de ciertos conceptos del psicoanálisis (complejo, represión, inconsciente, etc.), lo cual, construye un aprendizaje latente que facilita la comprensión de algo sobre esa ciencia. Ello, a su vez, se fija en el campo cognitivo y lingüístico creando una estructura o núcleo de representación que hará uso de ese significado que se tiene del psicoanálisis.

No obstante, en la difusión, las consecuencias en el plano cognitivo, según el autor, son escasas, porque la implicación de las proposiciones que hacen referencia a la ciencia es débil y su impacto es difuso: “la integración del texto al contexto es incompleta” (1979: 261). Esto se produce, porque la ausencia de formalidad y de estructuración en las opiniones del emisor, permite al público ordenar la información libremente en función de sus propias perspectivas y actitudes. De ahí, que sea importante el papel que desempeña la “adaptación” de la información que viene de la prensa y los medios de comunicación hacia el público.

Mientras tanto, la representación en forma de *propagación* es diferente que la difusión. La función que desempeña la propagación, es la de orientar y preparar mensajes explícitos para que puedan ser retomados por el público. Su campo de acción es restringido, pues, se propone integrar un objeto de estudio, en este caso el psicoanálisis, a un marco existente. Es decir, intenta ser aceptada por una totalidad grupal.

Hay que señalar, que si bien en la difusión la integración de la información por parte del público era de forma diversa y discontinua, en el caso de la propagación no se producen tales divergencias. Esto es, la integración de la información dentro del grupo no genera tensiones, quiere decir, que no se pone en peligro el resguardo de la fidelidad grupal. Asimismo, la propagación no tiene como objetivo propiciar una conducta nueva o reforzar una ya existente, sino adecuar normas y renovar la significación de comportamientos alrededor de una creencia grupal.

Por ejemplo, según Moscovici, la prensa y revistas católicas muestran la representación por propagación. El psicoanálisis es valorado por los lectores católicos. Los católicos, sustentan que los estudios del psicoanálisis y psicología con respecto al comportamiento de los niños, la vida sexual y el estudio del inconsciente o el “alma”, ayudarán a acoplar los saberes psicoanalíticos a los principios religiosos. En este sentido, los católicos mencionan que conocer más sobre las etapas del crecimiento de los niños, ayudará a los padres a educarlos y comprenderlos mejor.

No obstante, las representaciones de propagación no son unívocas. El estudio de Moscovici, mostró que existían otros círculos de católicos más tradicionalistas. Por lo que, ellos estarían en contra de todo principio psicoanalítico debido al otro lado que presenta el psicoanálisis: exalta la vida natural, profana o materialista en la sociedad (por ejemplo, aspectos innatos dentro de los niños, dentro de la vida sexual, etc.) fuera de la vida trascendental y sagrada de la religión.

En este sentido, se percibiría que en la propagación como en la difusión, hay una actitud dividida con respecto al psicoanálisis. Moscovici menciona que, en efecto, existe una “división”, pero la existente divergencia no lleva a una discontinuidad y diversidad como en la difusión, pues la propagación impone postulados a los miembros de un grupo: busca una uniformidad entre toda la comunidad católica. Asimismo, la representación del psicoanálisis como propagación, no quiere decir que se recomienda ni se prohíba recurrir al psicoanálisis. Éste, sólo aparece como “posibilidad” (1979: 286) de integrar nueva información al aspecto cognitivo, lingüístico y de conocimiento a un grupo (en este caso a los católicos).

Por último, la representación del psicoanálisis se presenta a través de la *propaganda*. La propaganda, afirma Moscovici, es reguladora y organizadora.

Es aquélla, porque busca el restablecimiento de la identidad grupal, esto quiere decir, que la información que se tiene sobre algo se encuentra en un estado de oposición y conflicto. Por lo cual, la función reguladora tiene como propósito la eliminación del objeto conflictivo.

También la propaganda es organizadora, porque implica una elaboración de nuevos contenidos, es decir, intenta construir una representación del objeto (psicoanálisis) conforme a las exigencias del entorno y grupo social.

En este sentido, a diferencia de la propagación y de la difusión, la propaganda si impone una forma concreta de comportamiento y una significación formando una dicotomía entre grupos o naciones.

Moscovici expone el caso del partido comunista francés. Este grupo, señala y percibe al psicoanálisis como una “ideología” y como una ciencia que exalta el carácter “burgués”, porque, según ellos, el psicoanálisis es utilizado por los medios de comunicación y la política para moldear las mentes de las personas. Además, dicen los comunistas, el psicoanálisis representa el obstáculo para que las luchas sociales no tengan éxito, pues se difunde la idea psicoanalítica de centrarse en “cambiar su interior”.

Asimismo, la representación de esta ciencia por los comunistas se refleja en enunciados y frases como las siguientes: el psicoanálisis es “americano”, es una “seudo-ciencia”, es “burguesa”, “representa los intereses del capitalismo”, etc. En este sentido, lo que se forja en el aspecto cognitivo y lingüístico y, por consiguiente, en el conocimiento general del psicoanálisis por parte de los comunistas, es una información explícita, negativa, concreta y, por lo tanto, dicotómica.

El estudio de Moscovici, permite afirmar que el estudio de las RS se inserta al mismo tiempo en el estudio del espacio público y de la vida cotidiana. En este sentido, permite observar cómo se *objetivan* y se *anclan* saberes especializados, de divulgación o de información mediante conceptos y significados que pueden articular (o no) la acción así como reforzar o crear normas que subyacen a ciertos grupos y creencias. Por lo cual, esos conceptos y significados desembocarán en conocimientos compartidos, prescriptivos y reguladores de determinados sectores sociales que reforzará, creará o reconfigurará la representación social sobre cierto objeto social.

En concreto, como se ha podido analizar, las representaciones sociales⁵⁹ de Moscovici suponen un proceso cognitivo que hace familiar algo inaprensible (figura) llevándolo a un plano concreto y conocido. En este sentido, el autor hace énfasis en que ese proceso de representar no se realiza como un proceso general, sino particular. Por lo tanto, *toda representación es representación de una cosa y toda representación es una representación de alguien*. Por lo cual, se puede inferir que la RS se enfoca a un campo más limitado y específico de conocimiento.

Esto lo sostiene el autor, porque llega a decir que entiende por “representación la que permite atribuir a toda figura un sentido y a todo sentido una figura” (1979: 43). Si se entiende la “impresión en forma de figura” no sólo como una imagen o reflejo del exterior, sino como expresión y producción del sujeto (idea, cosa, teoría, etc.), esta figura es, por tanto, particular.

En la representación social, no hay un corte entre el psiquismo interior y el mundo exterior, sino que son recíprocos. Por lo cual, no son “opiniones sobre” o “imágenes de”, sino formas particulares de conocimiento destinadas a construir, hacer inteligible y concreto el mundo social. Ello, se realiza a través de la transposición de informaciones variadas llevadas al plano del saber inmediato, expresándose en valores y sanciones socioculturales, lo que posibilita, a la vez, la comunicación y los comportamientos entre las personas.

⁵⁹ Años después (2003), Moscovici agrega reflexiones a su inicial teoría. Por ejemplo, menciona que hay tres maneras en las cuales una representación puede llegar a ser social, dependiendo de las relaciones entre los miembros de un grupo (2003: 80). Se trata de tres tipos de representaciones: hegemónicas, emancipadas y polémicas.

El primer tipo, es considerado como uniforme y coercitivo. Estas representaciones *hegemónicas*, son producidas por un grupo amplio y altamente estructurado, tal como una nación, una ciudad. Se expresan en el plano de prácticas simbólicas y afectivas así como en los discursos a través de enunciados afirmativos y descriptivos. Su significado se asume como natural, por lo cual no se duda de ellos y por tanto no se discuten demasiado. La homogeneidad que presentan este tipo de representaciones, se equipara a las representaciones colectivas durkheimianas. El segundo tipo, RS *emancipadoras*, son compartidas por un colectivo más reducido (grupal, partidos políticos). Esta representación se caracteriza por compartir e intercambiar conocimientos, ideas, valores y creencias entre los mismos miembros del grupo (o subgrupos). Por lo cual, emancipan ciertos contenidos de pertenencia y, desde ahí, crean la fuente de su autoridad. Por último, las representaciones *polémicas* se refieren a las relaciones y discusiones que presentan los miembros de un grupo social. Estos contenidos y expresiones surgen cuando hay un conflicto social, por lo cual se pueden tornar con un enfoque de resistencia o aceptación.

Hacia una Comprensión de las Representaciones Sociales en la Investigación Social

Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, es pertinente realizar unas críticas generales a las propuestas de los autores. Éstas estarán centradas en los planteamientos de Moscovici, pues él ha planteado críticas hacia Durkheim. Por consiguiente, se intentará definir la noción de representación social. La relevancia de esto, consiste en que si bien los científicos sociales estudian las “representaciones emancipadas”, “representaciones del miedo”, “representaciones del psicoanálisis”, “representaciones urbanas”, “de dominación”, “de resistencia”, etc., es importante observar que existe una *constante teórica* (indicadores, elementos) en la definición. Veamos.

Críticas a las Representaciones Sociales de Moscovici

Lo siguiente, estará centrado en aciertos y erratas que percibo en la teoría.

La propuesta de Moscovici es relevante para la investigación social. Primero, porque lo que propone es plantear la *representación social como una de las vías (entre otras más) para captar el mundo concreto* (1979: 29). Segundo, es importante porque la representación social va a ser valorada de acuerdo a la *función* a la que corresponde. Tercero, el autor hace énfasis en que ese proceso de representar no se realiza como un proceso general sino particular. Por lo tanto, *toda representación es representación de una cosa (ideas, relaciones, información) y toda representación es una representación de alguien (o grupos)*. Por lo cual, se puede inferir que la RS se enfoca a un campo más limitado y específico de conocimiento.

En cuarto lugar, es relevante la propuesta de Moscovici porque intenta llevar el estudio de la representación hacia la vida cotidiana. Esto es, en el proceso de comunicación, información y relaciones que se gestan cada día entre las personas. Por ello, las RS para el autor son un conocimiento de sentido común centradas en el estudio de “la vida y el pensamiento de todos los días.”

Empero, hay algunas observaciones que hay que resaltar en su teoría. Moscovici, insiste a lo largo de su obra (1979; 2003) que las representaciones que propone se enfocan en un momento moderno, actual o contemporáneo, por lo cual, no se centra en las representaciones de mundos tradicionales.

Ello lo menciona, por un lado, haciendo referencia al estudio de Durkheim, quien se centro, principalmente, en el estudio de comunidades australianas para sustentar las representaciones colectivas. Asimismo, Moscovici hace referencia que las representaciones son “propias del mundo moderno”, debido a la emergencia de cambios en la sociedad que percibió en su momento, tales como el auge de los medios de comunicación (por diversas instancias institucionales, medios impresos, radio, televisión, etc.). Por si fuera poco, reitera su argumento, afirmando que los “mitos” son propios de la sociedad tradicional o primitiva, por lo cual, no existen en tiempos modernos.

Aunque se tiene en cuenta que los contextos y objetivos de los autores son diferentes⁶⁰, Moscovici, pienso, retorna hacia una dicotomía —bastante debatida— sobre la modernidad vs tradición. Si bien, las épocas en que los autores escriben son diferentes y, una “es más moderna que la otra” en cuanto a procesos de modernización, no quiere decir que las representaciones sean exclusivas de la sociedad moderna. Moscovici, confunde el espacio y tiempo en el que escribe (moderno), con los procesos reales que jugó y juega esa modernidad en las comunidades tradicionales. Precisaré.

La emergencia del sentido común y representaciones, producto de la exacerbada información, no fueron exclusivas de la gente que viven en las ciudades, sino también de las periferias y de lugares que podemos catalogar como “atrasados o tradicionales”. Esto quiere decir, que los medios de comunicación, la información y los conocimientos científicos difundidos, permearon distintas áreas del mundo social. Como resultado: comunidades tradicionales muertas, otras transformadas

⁶⁰ Por ejemplo, el contexto de Durkheim era el de finales del siglo XIX y principios del XX. Por lo cual, su objetivo se centraba en instaurar una Sociología científica, apelando a los hechos sociales, a la coerción que ejercían éstos en la sociedad mediante sanciones morales y al papel de la colectividad. Por su parte, Moscovici, se encuentra a mediados del siglo XX. Su objetivo, era asignarle de nuevo a la psicología social el papel originalmente asignado, como es el estudiar el pensamiento y la comunicación entre las personas. Véase (De Alba, 2004).

en folklore y, otras más, en procesos de reinterpretación y reconfiguración constante.

Si estos medios de comunicación, información, conocimientos científicos, procesos sociales, no hubieran tenido recepción e interpretación en sociedades tradicionales, cómo explicar, por ejemplo, que comunidades mixtecas de Oaxaca implementen proyectos sustentables y ecológicos (invernaderos, tala de árboles regulada, impermeabilizantes químicos, cuidados del agua, etc.) y paralelamente hablen en lengua mixteca y practiquen sus rituales sagrados. Este ejemplo, es parte de las representaciones sociales y conocimientos de sentido común, que las personas, en condiciones tradicionales, forjan en el transcurso de su vida cotidiana.

Lo mismo sucede con la noción del mito. Moscovici señala que éste no tiene cabida en las sociedades modernas, pues, ese lugar lo ocupan las representaciones sociales. No obstante, considero que este juicio es tema de discusión.

Si los mitos se entienden, a grandes rasgos, como un conjunto de creencias, relatos y sentidos sobre algún acontecimiento, entonces las sociedades modernas no quedan excluidas de esta noción. Los mitos no están en el pasado, pues son significados desde el tiempo presente. Por lo que, una de sus funciones, es justificar el origen de la sociedad o comunidad en que se vive así como las instituciones que se gestan en las mismas. Por ejemplo, los mitos fundacionales y del origen del universo son característicos en las sociedades modernas (o en vías de serlo): piénsese en la fundación de Tenochtitlán en México y la visión religiosa de la creación del mundo en siete días. De la misma forma, los municipios o comunidades tradicionales, recurren a los mitos y narrativas que justifican y dan identidad a su localidad. Al mismo tiempo, esas ideaciones sustentan las prácticas tradicionales, ritos festivos y religiosos que efectúa la gente.

En fin, sería relevante modificar y cuestionar con mayor extensión la teoría de las representaciones sociales, de acuerdo a marcos, contextos y espacios específicos de la modernidad en relación con la tradición. Pues México, por ejemplo, sería un

caso en donde la teoría de las RS, en temas teóricos dicotómicos entre Modernidad-Tradición, no se sustentaría completamente.

Comprensión y Definición de las Representaciones Sociales

Teniendo en cuenta a los autores analizados y las críticas a sus propuestas, es momento de intentar definir la noción de representación social. Ello, con el fin de forjar una base explicativa y comprensiva del concepto que ayude a sustentar los objetivos del tercer capítulo.

Las RS suponen una relación interior y exterior. Es decir, las representaciones se apoyan en las operaciones “naturales” de las personas y en el mundo físico natural. No obstante, las RS no son “reflejos”, “imágenes de” o unas “representaciones” mentales impuestas a la realidad. Es decir, no son retenciones, reproducciones o repeticiones de datos mentales que han sido elaborados en la mente para que después sean plasmados para construir el mundo físico. En otras palabras, no son la relación directa natural o lógica donde se erige una “idea” para hacer “el mundo” (por lo menos no el físico-natural).

La representación, no sólo es un proceso natural y social en el hombre. Es decir, si bien existe un elemento “natural” en las personas que es la libre “asociación de representaciones” (relación de imágenes o signos en la mente), esto no puede dar cuenta por sí mismo de instituciones sociales, pues, necesita el apoyo físico, interacciones y relaciones entre los individuos: es necesario pasar del signo a un proceso simbólico que se apoya de un elemento material. Léase lo siguiente:

“todo vínculo o toda relación (de pensamientos o de representaciones cualesquiera) es vínculo o relación de «imágenes» o de esquemas que, a su vez, se apoya, se presentifica y representa en y por un esquema superior” (Castoriadis, 1989: 145).

En efecto, la representación no quiere decir, solamente una construcción simbólica en la mente, sino una relación simbólica que se construye en la realidad social. Hay que hacer notar, que más que un proceso cognitivo donde una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, la representación está en estrecha *relación con lo simbólico*. Precisaré un poco.

Siguiendo a Ernst Cassirer (2011), la particularidad del hombre a diferencia de las especies animales es el pensamiento simbólico que posee. En este sentido, la diferencia del hombre con otras especies no es que sea una “animal racional”, sino un “animal simbólico”. Este permite al hombre, como lo hizo notar Durkheim, enfrentarse al mundo de manera indirecta, le permite crear mediante emociones, creencias, sueños, emociones, imágenes, un mundo “sagrado” o “sobreañadido” en el mundo físico-profano. No obstante, para que el pensamiento abstracto de cuenta del pensamiento simbólico debe tener en cuenta lo siguiente.

Los individuos, como producto del pensamiento abstracto, tienen la capacidad de construir una primera representación, una “representación en ausencia” (que los lingüistas llaman signo). Este signo, desde la tradición semiótica, principalmente con Saussure, presenta una “imagen acústica” (significante) y un concepto (significado). El primero, alude a la materia del signo, este puede ser una figura, imagen o palabras, pero son elementos que se “piensan” sin expresar sonidos o mover los labios. Este signo, como significante, está necesariamente relacionado con un significado, el cual será entendido como el concepto o contenido del significante (Leach⁶¹, 1989: 24; Méndez, 2013: 57-58).

Ahora bien, ese signo solo se convertirá en un símbolo cuando a aquél se le asigne otro uso (Leach, 1989: 19) o una función social (Cassirer, 2011: 63). En otras palabras, el significante ya no tendrá un solo significado, sino varios de acuerdo a la institución particular, por lo cual, el símbolo es *arbitrario*. Es decir, de acuerdo a como los grupos o la sociedad hayan *significado, nombrado y clasificado* el mundo material de acuerdo a un tiempo y espacio específico.

Por tanto, se construye una relación *no intrínseca*, que es una relación simbólica, entre significante-significado y mundo material. Entonces se puede decir, que lo simbólico se refiere a una relación donde “A representa a B” pero no hay relación intrínseca y, A y B, pertenecen a contextos distintos” (Leach, 1989: 20). De ahí, por ejemplo, cuando insistía Castoriadis en dejar claro lo siguiente:

⁶¹ Hay que hacer notar, que Edmund Leach en el texto que se viene citando, no se conforma con entender el significante como “imagen acústica”, sino como “imagen sensorial”: “El presente ensayo no se ocupa exclusivamente de la comunicación verbal o de los signos *lingüísticos*. Así como podemos pensar con palabras sin hablar realmente, podemos pensar con imágenes visuales y táctiles sin emplear nuestros ojos ni tocar realmente nada. Así hablaré de imágenes sensoriales en lugar de imágenes acústicas” (1989: 24). Sin embargo, para mis propósitos explicativos en este capítulo, me quedará con la definición básica de lo simbólico que se seguirá planteando.

“Por esta misma razón no podemos representarnos directamente esta coparticipación en tanto es coparticipación signitiva. Puedo escribir tantas veces como me plazca las palabras «árbol» y *arbor* debajo del dibujo de un árbol, o imaginármelas, o bien repetirlas interminablemente al mirar un árbol real, pero nunca conseguiré representarme la coparticipación de la palabra y de la cosa como tal, ni convertirla en objeto intencional por sí misma, no puedo tampoco pensarla, a menos que lo haga oblicuamente” (Castoriadis, 1989: 144-145).

En este sentido, la representación social, como una relación simbólica, es institución social y no natural. Es producto del pensamiento simbólico, algo que lo racional, lo lógico y natural no pueden proporcionar al hombre.

Por si fuera poco, una de las características principales de lo simbólico y, por ende, de las representaciones sociales es que en lo instituido se expresa mediante metáforas. La metáfora depende del “significado”⁶² (Méndez, 2013) que se expresa mediante una “semejanza afirmada” (Leach, 1989). Por poner un ejemplo, en términos discursivos y en la acción comunicativa, téngase en cuenta lo siguiente:

“la palabra silla define denotativamente que se habla de un asiento, pero si a este signo se le agrega el adjetivo presidencial, este agregado convierte al signo silla en una metáfora cotidianamente empleada dentro del discurso político: “Las decisiones fueron tomadas desde la silla presidencial”; “Fox se montó en la silla presidencial durante seis años y demostró que no es buen jinete”; “A muchos les ha quedado grande la silla presidencial”. El signo silla mantuvo su significante (la materia acústica), pero al agregarle a la palabra un adjetivo: presidencial, el significado transformó metafóricamente su concepto. El signo silla dejó de significar un asiento, para adoptar, ahora como metáfora, nuevos conceptos relacionados con el ejercicio del poder político. La metáfora alterará, de diversas maneras, el concepto que denotativamente porta el significado. La presencia de figuras retóricas, como la metáfora, perturbarán sin duda los significados de cualquier signo lingüístico en acción comunicativa tanto en la lengua como en el lenguaje” (María de Lourdes Alaves Galán, 2010: 12-13; citado por Méndez, 2013: 62)

El pensamiento metafórico de las representaciones, como podemos observar, cambia al agregarle un adjetivo al signo principal, es decir, se le configura su función de acuerdo a intereses sociales. Pero no sólo ello, también se puede ubicar a la metáfora por tener dos signos de diferentes contextos. Por ejemplo, siguiendo a Leach, en “la historia bíblica la serpiente del Paraíso es un símbolo del mal”. En este caso, el contexto zoológico de la serpiente no tiene ninguna relación intrínseca con el concepto del mal (1989: 20). Por tanto, lo simbólico y metafórico es creación social⁶³.

⁶² El significado, siguiendo al Dr. Luis Méndez, puede ser definido “como la abstracción que permite identificar las significaciones, intenciones, sentidos, signos y símbolos de las palabras” (María de Lourdes Alaves Galán, 2010: citado por Méndez, 2011: 61-62)

⁶³ La metáfora, como forma de expresión de las RS, son propias del mundo moderno y de las tradicionales. Si se coincide en que el “capital” es propiamente del mundo moderno, se puede decir que las metáforas que ha creado también lo son. Por ejemplo, la “reificación” estudiada por Marx: la relación entre la máquina y el hombre.

En este sentido, la representación es uno de los procesos o medios por los cuales las instituciones tienen lugar en el mundo social. Si bien, representa la fijeza, la estabilidad o lo concreto de la sociedad, entonces la familia, el Estado y la Iglesia serían ejemplos de ello. Asimismo, esas instituciones se sostienen de símbolos, de creencias, conocimientos compartidos.

Con esta forma básica se entenderá el simbolismo en esta investigación, ya que es un tema muy amplio, por lo tanto imposible desarrollar en este trabajo⁶⁴.

Ahora bien, si las RS son simbólicas también pienso que *son instrumentales*. Por un lado, son instrumentales porque, como lo hizo notar Castoriadis, estos “esquemas operadores” (lenguaje y representación) son las “condiciones instrumentales” para que la sociedad, como histórico-social, tenga existencia. El individuo y la sociedad al hablar en y a través de la representación o, lo que es lo mismo, “hablar, ser en los signos” es equivalente a “ser” en lo que no es absolutamente empírica o lógicamente en lo real material. Por otro lado, las RS son instrumentales porque están más cerca de la práctica cotidiana que de una representación mental, pues como se ha analizado, la relación simbólica implica necesariamente el mundo material.

Hay que hacer notar, que no es una práctica directa, sino mediada por lo simbólico, la cual, permite que los hombres actúen en el mundo cotidiano. En este sentido, al mismo tiempo que el hombre crea otro mundo “sagrado” o “simbólico” al mismo tiempo crea las condiciones materiales de la vida social, donde la concreción, la presentificación y transformación del objeto es producto de una significación que permite y justifica la acción de los seres humanos.

En concreto, las representaciones sociales, son esquemas simbólico-instrumentales, los cuales, por un lado, permiten forjar los elementos prácticos e instrumentales para que los seres humanos se enfrenten y construyan *el mundo*

⁶⁴ Hay que hacer notar, que el estudio de lo simbólico es amplio. Existen propuestas desde el ámbito del psicoanálisis, de la semiótica, de la antropología simbólica, de la psicología, etc. Por ello, se ha optado en esta investigación, por comprender esta noción desde su enfoque primario o básico. No obstante, lo que sí hay que subrayar, es que las representaciones, como relaciones simbólicas, forman instituciones sociales, que son guías explícitas e implícitas para los miembros de la sociedad (algo que el signo, representación en ausencia, o en su operación diaria (como magia), no generan). Recordemos que esto ya lo había planteado Mauss y Durkheim, sosteniendo que a diferencia de la magia, donde opera el signo como metonimia, las representaciones (religiosas por ejemplo) constituyen instituciones como el sacrificio, la iglesia, el sacerdote.

social; por otro lado, permiten a los sujetos conocer y hacer inteligible el mundo de una *forma particular* diferente a la natural, racional o lógica: la simbólica.

Además, la representación social tiene una función social específica, por lo cual, es un conocimiento particularizado sobre una cosa, idea, relación e interacción o, más exactamente, un conocimiento sobre una institución (matrimonio, familia, estado, iglesia, educación, información, etc.). Más que “hacernos pensar” o “representar el mundo físico”, son conocimientos particulares, que sustentan grupos o colectividades (no necesariamente homogéneos) que significan el mundo material. Las RS para que sean consideradas como tales, deben de llevar consigo un orden normativo, moral o afectivo que sea establecido o instituido como parte de colectivos de acuerdo a una historicidad (temporal-espacial), que a la vez funcionan como un elemento de pertenencia e identidad grupal.

En este sentido, las representaciones funcionan como instituciones sociales, explícitas e implícitas, pues aseguran la permanencia, aprendizaje y transmisión de los conocimientos, relaciones e interacciones sociales. Las RS, se expresan como formas exteriores al individuo. Esto es, en creencias, metáforas, discursos (hablados o escritos), prácticas, tatuajes, dibujos (aspecto icónico de lo simbólico), tradiciones, costumbres, así como prácticas que, como planteaba Durkheim, necesitan un espacio específico y cierto periodo o momento de realización: piénsese en las prácticas rituales religiosas que se realizan en cierto territorio o espacio como fiestas patronales, misas o representaciones prácticas. Pues al momento de salir del espacio concreto y del tiempo establecido, tanto la práctica como el discurso, según sea el caso, pierde todo efecto simbólico.

En fin, al haber analizado las propuestas más destacadas sobre la noción de representación y después de plantear críticas e intentar construir una definición como guía y base explicativa sobre el término. Es momento de reflexionar concretamente sobre las similitudes y diferencias entre los conceptos de imaginario social y representación social.

Pasemos al último capítulo de la investigación.

CAPÍTULO

III

SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS TEÓRICAS ENTRE REPRESENTACIÓN E IMAGINARIO SOCIAL: UN EJERCICIO HEURÍSTICO

“El pensamiento produce lo real social al combinar dos partes de sí mismo, dos poderes distintos que se complementan sin confundirse, a saber la capacidad de representar, de imaginar, y la de simbolizar, de comunicar las cosas reales e imaginarias” (El enigma del don. Maurice Godelier, 1998: 43)

Los capítulos anteriores han sido relevantes en la investigación, porque han funcionado como bases analíticas, explicativas y comprensivas sobre los términos de representación e imaginario social. Esto es, que las secciones anteriores han gestado los marcos reflexivos sobre los términos, para plantear, por consiguiente, las semejanzas y diferencias que presentan los conceptos. Esto último, es el objetivo principal de este tercer capítulo.

Para ello, es necesario hacer notar lo siguiente. En los trabajos que he analizado —e incluso en aquellos textos que sólo han servido de apoyo— las nociones de representación e imaginario social, han sido estudiadas de una manera particular: por el lado de los imaginarios se abordan como “trasfondo”, como “instituyentes” e “instituidos”, “esquema de representación”, etc. Mientras tanto, las representaciones sociales han sido estudiadas como “interiores o mentales” y “objetivas”, como representaciones “constituyentes” que originan las “constituidas”, como “procesuales” y “estructurales”, como “pensamientos comunes-naturales” que dan cuenta de “saberes prácticos”/“conocimientos de sentido común”, etc.

De estas reflexiones teóricas, se puede inferir que los términos se han analizado como “procesos” y como “productos”. Lo que quiere decir, que ambas nociones se han estudiado en el ámbito mental de los seres humanos así como en las objetivaciones sociales que éstas producen.

En este sentido, intentaré seguir y apropiarme de esta forma y estructura de estudio (proceso-producto) para plantear el objetivo principal de este capítulo. Éste tiene como finalidad, plantear de manera heurística las semejanzas y diferencias analíticas sobre las nociones de representaciones e imaginarios sociales. La indagación, estará guida mediante variables dentro de cada ámbito explicativo.

Es así, que este último capítulo de la investigación estará estructurado en dos apartados. Lo que permitirá un análisis inteligible de los términos a discutir.

Por una parte, el primer apartado estará enfocado en la esfera de los “procesos”. Se discutirán las semejanzas y diferencias de ambas nociones dentro de tres

variables: imaginación, representación mental y simbolismo. Asimismo, se mostrará la relación que se establece en cada uno de ellos.

Por otra parte, la segunda sección se centrará en el ámbito de los “productos”. Se analizarán las similitudes y diferencias que se presentan en las nociones tratadas en el trabajo. Se indagará en los “productos” de acuerdo a las siguientes variables: la relación con los imaginarios instituidos, las formas de expresión que presentan, su relación con la historicidad y temporalidad, la importancia que establecen con los sujetos/colectividades y las fuentes que establecen para articular las acciones de los individuos.

Por último, hay que señalar que las semejanzas, diferencias e, incluso, las complementariedades implícitas en la reflexión que se mostrarán, no tienen como propósito mostrar un valor añadido a una determinada noción. Esto es, que no se tomará partido por alguna postura en particular, ni tampoco se planteará cuál es más pertinente para las exigencias del mundo actual.

Planteados así los objetivos, veamos el desarrollo argumentativo.

Representación e Imaginario Social: Similitudes y Diferencias como Proceso

Comenzaré con una importante precisión con respecto al ámbito que se analizará. Si bien, la esfera procesual se encuentra en un plano abstracto, al interior del los individuos, no es el interés de esta investigación mostrar un debate sobre qué estrato biológico, natural o inmanente al ser humano es el que inicia, “origina” o “crea” la vida social. Este tipo de cuestiones, no las podría resolver.

Más bien, los intereses son más modestos y de otro tipo, como por ejemplo, mostrar las relaciones y las diferencias que se establecen entre los estratos interiores. Veamos.

Imaginación y Representación Mental

Si se toman en cuenta los ejes teóricos de los exponentes que se han venido retomando en torno a los imaginarios y representaciones, se pueden inferir las diferencias y semejanzas sobre el énfasis que cada autor proporciona a los estratos analíticos.

Por ejemplo, la noción de imaginario social centra su interés en el plano interior o de los procesos, en la imaginación. Incluso, es desde ese ámbito que parten los autores para plantear su teoría.

En efecto, la imaginación es un estrato único y singular del ser humano, porque ninguna otra especie la posee al grado de complejidad que la caracteriza. Como se analizó, aquélla es radical, no sólo por la creación de imágenes y emergencia de representaciones, sino por la deformación de las mismas, pues, apoya para crear un sentido para la vida social (anhelos, deseos, afectos). Incluso, es radical por su estado inmanente al ser humano: aunque nosotros nos tapemos los oídos, los ojos y la boca, el flujo incesante de recuerdos, anhelos, estados de ánimo e imágenes seguirán fluyendo dentro de la mente. Esto es originado de un modo comprensible ciertas ocasiones, pero la mayoría de las veces no podemos dar un explicación del por qué surgieron (Castoriadis, 2002: 92).

En otras palabras, gracias a la capacidad de imaginar es que se figuran, organizan o estructuran representaciones de signos e imágenes en la mente. Debido a la compleja función que establece la imaginación, no es apropiado relacionarla sólo con el vocablo “imágenes”, sino con el imaginario.

Asimismo, la noción de imaginario social plantea que la representación social, el lenguaje y la práctica social son sus apoyos para existir. Éstos son los “esquemas operadores”, unos simbólicos y otros instrumentados por la praxis, para que la sociedad —como realidad social— tenga existencia para nosotros.

Con ello, quiero hacer notar, que la noción de imaginario parte en su reflexión teórica sobre la imaginación radical: ese ámbito de “formación originaria de fantasías” o “fondo de representación originaria (Un-Verstelling)” (Castoriadis, 2013: 449). Por lo que, la representación social, el lenguaje, la lógica y la práctica social, son procesos posteriores que objetivarán la construcción de la realidad social.

Ahora bien, en contraste con los autores de los imaginarios sociales, los teóricos de las representaciones sociales acentúan su reflexión de otra forma.

Moscovici, por ejemplo, no parte de la imaginación como lo hace Castoriadis, sino desde el estrato mismo representativo. La representación social, es una forma particular de conocimiento de sentido común sobre cualquier institución social, que permite la comunicación, la relación e interacción entre las personas. Por lo que, constituye una forma de construir y reconstruir la vida social.

Las representaciones, reúnen una gran variedad de necesidades sociales, unas necesidades son de un orden puramente intelectual y cognitivo (*Vorstellungen*), concebidas como substitutos o reflejos de lo que hay en la mente de la gente. Existen otras, las *Darstellungen*, que son de una clase práctica, las cuales, implican acciones y rituales ejercidas en común. Ejecuciones totalmente públicas escenificando asuntos de tipo social. (Moscovici, 2003: 89).

Los procesos que hacen posible estos tipos de representación, son la objetivación y el anclaje. Éstos tienen como propósito, transformar las abstracciones en ideas y prácticas concretas así como hacerlas familiares en un marco valorativo común,

de acuerdo al tipo de sociedad establecida. Esto es, que la representación se apoya de medios simbólicos y físicos para existir.

Hay que hacer notar, que la representación social que plantea Moscovici, no sólo existe por medio de la relación simbólica y los medios físicos, pues necesita referirse a una instancia cognoscitiva, a la “textura psicológica autónoma” o, como afirma el autor, se necesita “dar un salto en lo imaginario” para transformar las abstracciones en conocimientos aptos para la vida social: “libera los poderes de la imaginación”. En este sentido, indirectamente, Moscovici plantea la relevancia que presenta la imaginación para la creación y reconfiguración de representaciones.

Teniendo en cuenta este pequeño contraste, se puede decir lo siguiente. Si bien, tanto la teoría de los imaginarios sociales como la de representaciones sociales se apoyan en el estrato mental para configurar sentidos (IS) y conocimientos (RS). Los imaginarios sociales, se construyen partiendo del “poder” de la imaginación, mientras que las representaciones sociales parten de un significado estructurado, el cual se tiene que transformar y reconfigurar ingresando nueva información a la “textura psicológica”. De ahí, también se desprende la diferencia entre la *creación* que propicia la imaginación y la *producción-reproducción* que ejerce la representación.

Imaginario Social y Representación Social en Relación a lo Simbólico

Las nociones de IS y RS, tienen semejanzas al ser consideradas como *esquemas simbólicos*. Es decir, que estos *siempre van a ser “esquemas”* en la realidad social, no porque no configuren acciones o instituciones sociales, sino porque no se enfrentan o explican la vida material o natural de forma directa. Son marcos simbólicos o “marcos esquemáticos” que guían, norman y socializan a los individuos en su cotidianidad al mismo tiempo que ayudan a asignarle un significado y sentido a su vida.

No obstante, si bien los dos conceptos son “esquemas”, presentan diferencias en relación a las nociones del simbolismo y los símbolos construidos. Las ideas planteadas en la última parte de los capítulos uno y dos, servirán para proponer la

diferencia: designé al imaginario como “Esquema central de sentido” o “sentido imaginado”, mientras que a las representaciones sociales como “esquemas simbólico-instrumentales”.

Para sustentar esa afirmación, habría que distinguir la representación “natural”, para por consiguiente, tratar la noción de representación social y su relación con lo simbólico.

El cuerpo humano, por decirlo de alguna manera, está constituido por una instancia inmanente a éste para representar, ya sean signos, figuras, nociones. Las cuales, no tienen una funcionalidad por sí mismas, tampoco una funcionalidad o lógica social. Para que esa transformación se lleve a cabo, se requiere de otras operaciones posteriores.

En efecto, siguiendo a Castoriadis, se puede hacer uso de la noción “sociedad” y, por ende, de “institución”, sólo cuando la psique en relación con el mundo exterior rompe con su funcionalidad “natural”, “orgánica” o como se ha dicho en términos freudianos, se rompe con la representación del deseo y placer.

Al romper esta funcionalidad “originaria” representativa, será como surgirá una significación imaginaria. Esto supone un remplazo en la mente “del placer de órgano por el placer de la representación” (Castoriadis, 2002). Es decir, que el placer ya no es simplemente como el de los animales (un signo que indica o desencadena una respuesta inmediata), ya no es una “representación solipsista”, sino una institución social, la cual, otorga otra fuente de sentido a la psique (2002: 123)⁶².

En otras palabras, la significación o institución imaginaria humaniza a los sujetos, los socializa, los hace aprender y darle un sentido a la vida. Este reemplazo supone la creación de un primer simbolismo o significación imaginaria: se genera un *sentido imaginado* para la vida social.

En este sentido, se puede decir, que hasta este momento hay un primer simbolismo en forma de *sentido*, entendido, como un conjunto de supuestos e ideales sociales. El cual, condensa imaginariamente una forma de establecer el

⁶² Por ejemplo, las personas al adquirir desde pequeños ciertas normas, valores o educación, tales como, de qué manera comer, cómo sentarse o a qué hora ingerir alimentos, se están dando sentidos prescriptivos a las personas para poder pensar el mundo y actuar en él de acuerdo al tiempo y espacio de la sociedad.

mundo social mediante ideas, prácticas, relaciones, significados, símbolos. Este sentido, puede o no, ser establecido en el mundo social concreto, pues hasta ahora funciona como un marco esquemático, para interpretar y comprender la institución social que se desea establecer. Téngase en cuenta lo siguiente:

“La funcionalidad [del imaginario] toma prestado su sentido fuera de ella misma; el *simbolismo* [del imaginario] se refiere necesariamente a algo que no está entre lo simbólico, y que tampoco está entre lo real-racional. Este elemento [sentido articulado], que da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones; este estructurante originario, este significado-significante central, fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que importa y de lo que no importa, origen del exceso de ser de los objetos de inversión práctica, afectiva e intelectual, individuales y colectivos —este elemento no es otra cosa que lo imaginario de la sociedad o de la época considerada” (Castoriadis, 2013: 234, pero también ver páginas 201-205). (Los corchetes y cursivas son mías).

De acuerdo a la cita, por un lado, se puede sostener que el sentido que condensa un conjunto de supuestos e ideales, es ese “estructurante originario” que ayuda a articular la funcionalidad en la vida social. Por otro lado, la misma cita nos lleva a emplear y comprender otro registro en la constitución de la vida social: lo simbólico. El imaginario necesita, la mayoría de las veces, manifestarse ya sea de forma concreta o de forma simbólica (o símbolos).

Siguiendo a Castoriadis, lo simbólico y el imaginario no corresponden necesariamente al mismo registro de sentido que ayuda a interpretar el mundo. Lo que no quiere decir que no estén íntimamente relacionados. Pero lo simbólico, en términos analíticos, es una operación posterior.

Si se entiende lo simbólico como la relación entre los soportes mentales y sus significados (significante-significado) y su referencia a un objeto particular (mundo exterior), entonces, se puede observar que el imaginario se comporta un poco más autónomo frente a este acto simbólico. Esto es, que el imaginario social, como esquema central de sentido, presenta cierta autonomía con respecto a las estructuras sociales y a los objetos materiales: *el imaginario no es preso de la relación simbólica*.

Es en esta esfera analítica, donde se presentan las representaciones sociales. La relación simbólica y los símbolos contruidos en la realidad, son los vehículos para

comunicar todo aquello que ha sido imaginado y representado. Téngase en cuenta la siguiente cita:

“Sin embargo, lo imaginario no puede transformarse en algo social, «fabricar sociedad», si existe de un modo meramente «ideal». Debe «materializarse» en *relaciones* concretas que tomen forma y contenido en *instituciones* y, por supuesto en *símbolos* que las representen y las hagan responderse unas a otras, comunicarse. Al «materializarse» en las relaciones sociales, lo imaginario deviene una parte de la realidad social” (Godelier, 1998: 47).

En este sentido, la representación social se puede entender como un tipo de simbolismo, el cual coadyuva a establecer “real” lo imaginario. Se edifica ante los ojos de las personas comunes y corrientes como un *caparazón lógico-racional*, distinto a lo que presentan los imaginarios.

En efecto, la relación significante-significado y mundo concreto hace “parecer” la operación simbólica como una operación racional, esto es, como si el mundo fuera producto de una designación que tiene por “naturaleza” ser así: al decir “mamá” o “árbol” pensamos que ya son ideas que se tienen antes de nacer, incluso llegamos a creer que las personas (mamá) o los arbustos/plantas (árboles) son desde siempre nombrados de esa manera. Por ello, intento mostrar que la relación simbólica fija la designación de las personas como natural, como estable, como fija en la institución social.

Esta “institución racional” es necesaria y se normaliza, porque representa la continuidad, la fijeza material de lo imaginado y representado. De ahí, que a la representación la haya nombrado como instrumental, pues si bien, es parte de un proceso simbólico, cumple una función social puesta en práctica por los sujetos, para crear el mundo social, para crear las relaciones y comunicaciones entre los individuos.

Las acciones y relaciones que se gestan en la vida cotidiana son producto de designaciones simbólicas. Por ejemplo, no nos cuestionamos por qué se nombra a un material natural como “roca” y cómo ésta se puede transformar en un “molcajete”. Esa creación del material natural a la designación y uso del “molcajete”, representa un proceso simbólico que no está dado de antemano en la mente de las personas. Asimismo, qué sentido tiene para nosotros hoy en día lavarnos las manos antes de ingerir cualquier alimento, por qué bañarnos durante el día o, qué sentido tiene comunicarnos con miles de personas de distintos países

desde el ordenador. Situaciones y acciones tan cotidianas en nuestra sociedad, como lavarse las manos o estar comunicado con personas de varios continentes, hace que se edifique un “sinsentido” entre la sociedad, debido a la normalización o rutina instituida por las personas.

No obstante, detrás de esas prácticas hay una comprensión más profunda, tal vez inconsciente, que las articula: probablemente un sentido de “higiene” y cuidado del cuerpo y un sentido de extensión o nueva configuración del espacio público; comprensiones difíciles de ser “normales”, por ejemplo, durante el Medievo. De ahí, que sea importante para el investigador social desentrañar o construir “el *sentido* que hay tras del [aparente] *sinsentido*” (Leach, 1989: 97).

En concreto, hay que hacer notar, que si bien el imaginario se expresa por medio de la representación social y por medios simbólicos para existir, no necesariamente tiene que haber una “prevalencia de lo simbólico sobre lo imaginario”. Más bien, el imaginario social condensa un sentido o conjunto de supuestos, que pueden existir o no. Por lo cual, se comporta como un simbolismo relativamente autónomo con respecto a lo que se nos presenta como “lo real” material. Mientras tanto, la representación social, implica la relación con un objeto material particular del cual no puede desprenderse (símbolo, información, objeto). Por lo tanto, es relación simbólica encargada de instrumentalizar, hacer “normal” y ordenado —en el plano físico y de la interacción social— todo aquello que era un magma de significaciones. Con la representación, se pasa a actuar en el mundo como si las cosas y relaciones siempre hubieran sido de la misma forma.

Representación e Imaginario Social: Similitudes y Diferencias como Producto

Las nociones analizadas en esta investigación, plantean que además de generarse por ciertos procesos internos, también construyen la realidad social. Esto es, que edifican lo “real”, a través de instituciones diversas que se efectúan y se comparten en la vida de los sujetos.

No obstante, la forma en que se expresan las instituciones así como las formas de hacer accesible al investigador una representación o un imaginario social, presentan diferencias relevantes. Para mostrarlo, primero es pertinente plantear la relación que hay entre imaginario instituido y representación social, para, por consiguiente, plantear las diferencias y semejanzas de acuerdo a las variables señaladas en la introducción de este capítulo. Veamos.

Las Representaciones Sociales en Relación a los Imaginarios Instituidos

Desde Durkheim y Mauss, se señalaba que las representaciones colectivas se caracterizaban por crear instituciones sociales. Para estos autores, las formas instituidas se expresaban por medio de símbolos, dibujos, cantos, ritos, metáforas, creencias, mitos, prácticas así como por medio de espacios concretos (espacios sagrados, como la Iglesia) y roles establecidos (por ejemplo, el sacerdote). Todo ello, efectuado y validado con una “virtud” o “afecto” moral colectivo, por lo tanto, normativo para los sujetos.

Posteriormente, Moscovici y Castoriadis acentuarán, desde distintas maneras, la afirmación de aquellos sociólogos.

Con respecto a Moscovici, se puede afirmar que en su reflexión sobre las representaciones sociales, no aborda explícitamente el tema de la “institución”, como si lo realiza Durkheim o Castoriadis. Es decir, el psicólogo rumano, no tiene como propósito construir una teoría sobre la realidad social, sino abordar sus planteamientos desde el espacio público y la vida cotidiana moderna.

No obstante, al plantear que las representaciones sociales permiten mostrar y construir un conocimiento sobre cierta esfera social, Moscovici está mostrando,

indirectamente, las formas diversas en que la sociedad se relaciona, conoce y se comunica en su entorno social. Por lo cual, se puede inferir, que muestra las maneras de institucionalizar y re-institucionalizar la vida social.

Asimismo, si se recuerda que para el autor existen unas representaciones de tipo cognitivo e intelectual (*Vorstellungen*) y otras que son de clase práctica y ritualista (*Darstellungen*), se constata que Moscovici plantea formas, prácticas y conocimientos en que se hace “real” lo social, así como las formas de institucionalizar el mundo cotidiano. Incluso, siguiendo al autor, dependiendo las relaciones entre los sujetos, las formas de congregación y el poder que se gesta entre éstos, se construirán formas instituidas hegemónicas, emancipadas o polémicas.

Por otro lado, Castoriadis ha hecho explícita la relación del imaginario con la institución, a lo que él nombra la relación del imaginario instituyente con el imaginario instituido. Por ejemplo, la *primera institución* para el autor es la significación social imaginaria, donde a partir de esta se socializa, limita o da un sentido nuevo a la mente de los humanos. El hecho, menciona el autor, de tener “estima al clan”, de tener la “esperanza de poder descansar junto a Abraham”, de ir al cielo y no al infierno, de tener la posibilidad “de ser un santo”, de “acumular riqueza” y de “construir el socialismo” son formas de limitar al individuo y al mismo tiempo darle un nuevo sentido a su vida social. Pero aún más importante, “este tipo de significaciones serían la vertiente subjetiva involucrada en la institución” (Castoriadis, 2002: 124).

Esta primera institución se apoya de otras *segundas*. Éstas, las clasifica en dos modalidades, las *instituciones segundas abstractas* y las *específicas*. Las primeras son “tranhistóricas”, porque si bien existe cierta institución en todas partes, no es un tipo cualquiera. Pone el caso del lenguaje, el individuo y la familia. Hay diferentes lenguas en todo el mundo, pero ninguna sociedad puede existir sin lenguaje (sonoro, gestual, lingüístico, etc.)⁶³; de igual manera los sujetos son

⁶³ El lenguaje y lengua no son lo mismo. Sin entrar en términos teóricos —pues no es el propósito del trabajo discutir estos conceptos— puedo decir que el primero se refiere a un sistema de elementos o signos que los humanos emplean para comunicarse en la vida natural y social. Tales formas comunicativas y expresivas, pueden ser sonoros, táctiles, gestuales, hablados, simbólicos, etc. Mientras tanto, la lengua es un sistema de signos tal cual se ha instituido en una sociedad específica, que tiene reglas y formas particulares para ser comunicada y comprendida por sus miembros.

diferentes en cada sociedad, pero no son creados (y creadores) como cualquier tipo de individuo; también, si bien existen diferentes organizaciones y “contenidos” específicos de familia, no puede haber sociedades que no aseguren la reproducción y socialización de la siguiente generación (2002: 124).

Mientras tanto, el segundo tipo de institución, las específicas, se caracterizan por el rol central que cumplen en la vida social, es decir, que es indispensable que la significación se sostenga de instituciones concretas o específicas. Un ejemplo, a criterio del autor, sería el capitalismo (pero también el Estado). Éste, es producto de una significación central de sentido, pero el cual no puede existir sin instancias concretas que la mantengan y sostengan como lo es la empresa. Allí, se establecen reglas, se controla la organización jerárquica del trabajo, se impone la utilización de herramientas, uniformes, máquinas, horas de trabajo, salario, etc.

Con ello, el autor nos revela dos asuntos relevantes. En primer lugar, que la institución cualquiera que esta sea, es “universal” en tanto la función que desempeña, pero es diferente en cuanto al contenido, organización y significación específica⁶⁴. En segundo lugar, que hay una relación de interdependencia entre los tipos de institución, pues la sociedad es una totalidad donde sus partes se mantienen unidas de diferentes maneras.

Ahora bien, si se tienen en cuenta las diferentes formas de edificar una institución social, como lo han mostrado los autores anteriores, se puede inferir que la representación social, si bien es un tipo de pensamiento o conocimiento propiamente social, también se expresa por medio instancias concretas, llámese Iglesia o Empresa que, a su vez, están estructuradas por representaciones que se pueden considerar abstractas o simbólicas. Por lo tanto, planteó que la representación social es un tipo de imaginario instituido que puede corresponder a distintas formas de institucionalización, ya sea abstracta o ya sea específica.

Para sustentar esta relación, es importante seguir la reflexión de Castoriadis. La institución, afirma el filósofo, son las instancias concretas de poder, de educación,

⁶⁴ Esto es relativamente similar a lo que Anthony Giddens llamó, tiempo después, *la institución concha* (2000: 31). El autor, a grandes rasgos, señalaba que las instituciones y las relaciones en la sociedad realmente han cambiado en la modernidad tardía. No obstante, ellas se siguen percibiendo como si fueran iguales que en el pasado, porque sólo permanece su forma exterior. Pero lo que cambia específicamente en ellas, es el interior. Es decir, se mantiene la idea, la institución y el concepto de cierto elemento social, pero en realidad cambia su contenido. Ver: Giddens, Anthony (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. España: Taurus.

de economías, de religión, pero también las relaciones simbólicas que están sancionadas o aprobadas por la sociedad mediante valores⁶⁵ y normas no explícitas que cada sociedad instituye. Ténganse en cuenta lo siguiente:

“Una vez creadas, tanto las *significaciones imaginarias sociales* como las instituciones se cristalizan o se solidifican, y es lo que llamo el *imaginario social instituido*. Éste último asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que de ahora en más regulan la vida de los hombres y permanecen allí hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva venga a modificarlas o a reemplazarlas radicalmente por otras formas” (Castoriadis, 2002: 96).

En el aspecto grupal e individual o, más concretamente, en las relaciones e interacciones sociales así como en la relación con los objetos, el imaginario también se solidifica, como institución, mediante una singular forma de vivir, mediante distinciones de lo que importa y no importa, de lo que vale y no vale, de lo que se debe y no hacer; el imaginario articula el mundo y sus relaciones.

En este sentido, el imaginario instituyente da cuenta del instituido, pero también lo instituido modifica lo instituyente generando una nueva forma de vivir en sociedad. Ello sólo es posible mientras las significaciones imaginarias que respaldan a lo establecido sean reconfiguradas, pues:

“estas instituciones muestran que están animadas por —o son portadoras de— significaciones que no se refieren ni a la realidad ni a la lógica: por ese motivo las llamo *significaciones imaginarias sociales*. De modo que Dios, el Dios de las religiones monoteístas, es una significación imaginaria social, sostenida por múltiples instituciones como, por ejemplo, la Iglesia. Pero también son significaciones los dioses de las religiones politeístas, o los héroes fundadores, los tótems, tabúes, los fetiches, etcétera. Cuando hablamos del Estado, se trata de una institución animada por significaciones imaginarias. Del mismo modo, el capital, la mercancía (el jeroglífico social de Marx), el interés, etcétera. (Castoriadis, 2002:95).

Esto es lo mismo que decir, que cuando Castoriadis mencionaba la formación de lo instituido o significaciones periféricas, se refería a la formación de la sociedad por medio de los “esquemas operadores” de las representaciones sociales y el lenguaje. Instrumentos ya sean explícitos la mayoría de las veces, pero también implícitos como sanciones o aprobaciones simbólicas, las cuales, hacen que la abstracción de la sociedad, como imaginación radical e instituyente, se solidifique. La representación social tiene relación con el imaginario instituido porque solidifica lo instituyente de la sociedad. Esto es, que las RS sintetizan las ideas, los anhelos,

⁶⁵ “Valor y no valor, lícito e ilícito, son constitutivos de la historia y, en este sentido, como oposición estructurante abstracta, son dados por supuesto por toda historia. Pero *lo que* es valor y no valor, lícito e ilícito, es histórico y debe ser interpretado, en la medida de lo posible, en su contenido” (Tomo I, 1983: 252).

la información y los referentes externos para comunicarlos mediante creencias, actos, ritos, aprendizaje, discursos y prácticas diversas. Por lo cual, si son compartidos por los miembros de un grupo, institucionalizan esos elementos y los erigen como la forma normal y correcta de actuar en el mundo.

El Sujeto y las Colectividades

Después de haber planteado la relación de la representación social como un imaginario instituido, es momento de caracterizar sus alcances, sus diferencias y semejanzas en la realidad social.

En las teorías de imaginarios y representaciones, los sujetos, las colectividades así como las interacciones entre éstos presentan un papel relevante. No obstante, habría que plantear qué tipo de sujetos le interesa a las teorías y la relación que establecen con el mundo.

Con las representaciones colectivas de Durkheim y Mauss, no se establece un interés por el individuo, sino por los grupos y los hechos sociales. Es decir, que debido al propósito por establecer una sociología científica, los sociólogos se centraron en plantear a las colectividades como las constructoras del mundo. Para los autores, el individuo no encuentra en sí mismo los elementos que lo hacen actuar, representar, creer, simbolizar e institucionalizar el mundo social concreto.

En otras palabras, se puede mencionar que los sociólogos efectuaron su análisis partiendo de los hechos sociales, coercitivos y externos, hacía los individuos, pues recordemos que éstos, eran “la parte” que representaría al “todo” de la sociedad (pero no oposición entre ellos): por ejemplo, dice Durkheim, un grupo de indios australianos, pueden representarse al creador del mundo mediante un Dios o un Tótem, el cual, será compartido por los miembros de la comunidad. No obstante, cierto sujeto puede creer, de forma individual, en un “semi-Dios” o “protector”, el cual, se lo representará en su balsa, en su cuerpo o en sus utensilios (por ejemplo, en la churinga).

En este sentido, se puede decir que para estos autores el énfasis se encuentra en los grupos, las colectividades, las efervescencias y las relaciones que se

establecen entre ellos. Mientras que el individuo, sería el resultado o reflejo (pero no oposición) de un estrato superior: la sociedad y la colectividad.

Por otro lado, Serge Moscovici ha mostrado la relevancia de los sujetos en la noción de representación social. Este autor, tiene en cuenta al individuo, a los objetos y a la relación que se establece con éstos y con las personas.

Probablemente, la relevancia de su enfoque se deba a que restituye el papel del individuo en las ciencias sociales sin oponerlo con el objeto, grupo y las interacciones sociales. Hay que recordar, que para el psicólogo rumano, el individuo adquiere relevancia por los procesos de objetivación y anclaje que ayudan a configurar un conocimiento común del mundo real.

Las colectividades humanas así como las relaciones entre ellas, son parte indispensable para que las representaciones se configuren. Moscovici, plantea que la subjetividad no puede ser planteada como individual, sino como social. Esto es, que la representación es social porque se gestan en la interacción de la comunicación en la vida cotidiana. Lo que permite que los pensamientos y sentimientos individuales, al interactuar, se conviertan en algo social.

En este sentido, se puede inferir que Moscovici asigna un papel relevante al individuo, pero que éste necesariamente tiene que establecer relación e interacción con los otros en procesos de comunicación. Establece un equilibrio entre el individuo y la colectividad.

Por otro lado, Castoriadis asigna un papel crucial al sujeto y a las colectividades en procesos de interacción. A grandes rasgos, para el autor el individuo es indispensable, porque en él se encuentra un estrato inmanente que es la imaginación radical. La relación de este estrato con el mundo físico así como entre las relaciones e interacciones sociales que se gestan entre grupos e individuos permitirá construir un imaginario social.

En este sentido, se puede decir que para el filósofo griego cada estrato social y natural adquiere relevancia para la construcción de la institución imaginaria; establece un equilibrio entre lo individual y lo colectivo: los imaginarios sociales que son forzosamente colectivos no pueden surgir sin la relación con las operaciones de la imaginación radical (individual) y con las interacciones diversas.

Del mismo modo, los “fantasmas” individuales no pueden dar lugar en el sujeto sin las referencias externas y las interacciones sociales.

Cabe señalar, que las personas para el autor pueden considerarse “creadoras”. Ello no debe interpretarse como “sujetos” que son “portadores” de las significaciones imaginarias, donde en cualquier momento puedan significar las cosas y acciones. Tampoco —plantea Castoriadis— las significaciones imaginarias y las representaciones sociales llevadas a cabo por las personas, deben entenderse como “una compensación”, “un sustituto”, “una falta del sujeto” o como ese hueco que hay que “llenar en el sujeto” para lograr conocer. Más bien, el imaginario y las representaciones *son el sujeto mismo*⁶⁶.

Ahora bien, hay que hacer notar lo siguiente. Si bien, los autores que sustentan la teoría de imaginarios y representaciones reconocen el papel de las personas (ya sea individual o colectivamente), es relevante mencionar elementos en común.

Una de las ideas en que convergen los autores, tanto de IS como de RS, es que reflexionan y tienen en cuenta a individuos activos mental y prácticamente. Es decir, que no son depósitos de información externa, sino configuran y reconfiguran nuevos significados en su vida cotidiana.

Asimismo, comparten la visión de que las personas no conocen y significan el mundo de acuerdo a una manera racional⁶⁷. Esto quiere decir, que las personas no construyen conocimiento, clasifican y ejercen acciones utilizando registros lógicos y, aún más, no lo hacen conscientemente. La mayoría de las veces, estas construcciones se gestan inconscientemente. Además, las personas no tienen que

⁶⁶ Hay que recordar que para Castoriadis los sujetos “no están muertos”. Esa afirmación responde a un diálogo que mantenía, principalmente, con el estructuralismo de Lévi-Strauss. Léase lo señalado planteado por Héctor Arruabarrena en el prólogo a la edición castellana de 1987 del libro de Lévi-Strauss *Mito y significado*. “Con respecto al tema de la identidad, que queda planteado como problemática, Lévi-Strauss llegará a decir que el yo (en francés tanto el *je* como el *moi*) no existe, y en este sentido y como consecuencia la posición de autolocución será un pésimo lugar de instalación para llevar a cabo una teoría y una práctica conjuntas” (1987: 9). Asimismo puede leerse lo siguiente: “Mientras el hombre siga tomando a otra parte de sus congéneres como un objeto, la antropología deberá tener en cuenta que su papel ha de ser cuestionador. Por ello, Lévi-Strauss se ha referido a la necesidad de *disolver* al hombre, abandonando la teoría del sujeto ya incorporada a las filas existenciales, en el más amplio sentido metafórico” (op. cit., 1987: 10).

⁶⁷ Como un apoyo para poner en duda la supremacía de la razón, léase lo siguiente que plantea Castoriadis: “Asimismo cada sociedad define y elabora una imagen del mundo natural, del universo en el que vive, intentando cada vez hacer de ella un conjunto signifiante, en el cual deben ciertamente encontrar su lugar los objetos y los seres naturales que importan para la vida de la colectividad, pero también esta misma colectividad, y finalmente cierto «orden del mundo». *Esta imagen, esta visión más o menos estructurada del conjunto de la experiencia humana disponible, utiliza cada vez las nervaduras racionales de lo dado, pero las dispone según, y las subordina a, significaciones que, como tales, no se desprenden de lo racional (ni, por lo demás, de un irracional positivo), sino de lo imaginario*. Esto es evidente tanto para las creencias de las sociedades arcaicas como para las concepciones religiosas de las sociedades históricas; e incluso el «racionalismo» extremo de las sociedades modernas no escapa del todo a esta perspectiva” (Tomo I, 1983: 258) (Las cursivas son mías)

saber el por qué es necesario plantear o expresar cierto conocimiento, designación o acción.

Incluso, habría que agregar, que las nociones no son “subjetivas”, si se entiende por ello, por un lado, donde impera la “idea” sobre los aspectos materiales y las relaciones sociales y, por el otro lado, en el sentido en que las personas, de manera individual, significan *reproduciendo* los valores, normas que están en circulación e impuestas en la sociedad.

Por otra parte, hay que dejar asentada una idea relevante, la cual se retomará en otro apartado más adelante. Los autores que se discuten en este trabajo, analizan el papel del sujeto o colectividades; unos parten de lo individual hacía lo colectivo, otros establecen un equilibrio entre ambos. No obstante, no hay que confundir el papel del sujeto en la investigación social.

Es decir, la importancia de los agentes para los autores, no quiere decir que aquellos se deban estudiar en sí mismos, sino, por ejemplo, mostrar de qué manera esos sujetos construyen un mundo sagrado (Durkheim), cómo se constituyen los conocimientos de sentido común (Moscovici) o qué conjunto de supuestos está articulando una acción (Castoriadis). Estas cuestiones son diferentes ante el estudio directo del individuo y ante las opiniones del mismo.

Historicidad y Temporalidad

Las ideas de historicidad y temporalidad en las teorías de imaginarios y representaciones han sido reflexionadas de manera diferente.

En las nociones de Durkheim y de Mauss e, incluso, en la visión de Moscovici sobre las representaciones sociales, no se aborda explícitamente el ámbito del tiempo, del espacio y de la historicidad.

Se puede decir, que tanto Durkheim como Mauss, se centraron en hacer notar el contexto de los grupos sociales. Esto es, que de acuerdo al entorno social, a las interacciones y relaciones de grupos o comunidades es como podrían establecer designaciones.

En efecto, los sociólogos, implícitamente, en sus reflexiones establecían que los grupos ejercían ritos, sustentaban creencias y clasificaban cosas y acciones como sagradas, de acuerdo a visiones compartidas dentro de los límites geográficos y sociales en los que sociabilizaba la comunidad. Por lo que, se puede inferir la importancia que ya asignaban estos estudiosos al contexto y entorno de los sujetos para edificar ciertos conocimientos del mundo.

Asimismo, la noción de tiempo en Durkheim y Mauss es difusa. En *Las Formas Elementales...*, se puede señalar que el tiempo está relacionado con lo profano y con lo sagrado: tiempo profano y tiempo sagrado.

El tiempo profano, es el mundo carnal y el de los objetos físicos. Es el tiempo limitado. Pero también, es aquél que se relaciona con las actividades cotidianas del grupo. Es cuando las personas, dispersa e individualmente, realizan sus quehaceres diarios (laborales, familiares). El tiempo sagrado, por su parte, es el tiempo simbólico. Es el tiempo indefinido e ilimitado, el cual, se gesta mediante creencias, ritos, conocimientos y designaciones sagradas. Ambos, tiempo sagrado y profano, son recíprocos.

Por otra parte, Serge Moscovici no incorpora explícitamente los términos discutidos. No obstante, se puede inferir que en su reflexión ciertos ámbitos son hechos implícitos.

Si se analiza cómo el autor plantea la emergencia de las representaciones y a cómo se generan (objetivación y anclaje), se puede deducir que hace notar la idea del contexto grupal y ciertos aspectos de la noción del tiempo.

Las representaciones sociales, siguiendo al autor, se construyen de acuerdo a una dispersión de la información. Ésta proviene de múltiples campos informativos, tales como académicos, televisivos, científicos. Posteriormente, la circulación comunicativa se introduce y se focaliza dentro de un grupo particular, el cual, le asignará cierto sentido a la información recibida. Por lo que, la idea de pertenencia en el grupo, exigirá a sus miembros expresar juicios y reflexiones sobre la información en circulación.

En este sentido, se puede señalar, que Moscovici asigna importancia al contexto social de los individuos y grupos, porque se gestan en el proceso de la interacción

comunicativa. Los grupos focalizados son relevantes, porque sustentan juicios y opiniones de acuerdo a un bagaje cultural, académico y espacial.

Asimismo, en el planteamiento de Moscovici se manifiestan, indirectamente, ideas con relación al ámbito del tiempo. Verbigracia, cuando plantea los procesos por los cuales se edifican las representaciones sociales.

Si interpreto correctamente la tesis de Moscovici, se puede considerar una relación entre pasado y presente. En efecto, los procesos de objetivación y anclaje pueden dar cuenta de esta relación. La objetivación, es el proceso psico-social en el que las concepciones abstractas se transforman en nociones familiares y concretas. Mientras que el anclaje, se refiere a la inserción de esos conocimientos en un campo institucionalizado.

Esto quiere decir, que la información social integrada por los individuos es trasformada constantemente para emitir juicios sobre ésta, con el fin de conformar conocimientos dentro de grupos específicos en la realidad social.

Ahora bien, analíticamente hablando, se puede señalar que la objetivación funge como un aspecto del tiempo pasado y, el anclaje, como el ámbito presente de la representación. Es decir, que la objetivación tiene como prioridad reconfigurar la información e ideas sustentadas por los individuos desde hace tiempo atrás. Por lo que, esa transformación se establece y se familiariza con las normas, valores e ideales de ciertos grupos que exige el tiempo presente. Es sólo así, como la relación pasado-presente se puede establecer en la reflexión de Moscovici.

Por otra parte, Castoriadis —a diferencia de los sociólogos y del psicólogo— sí plantea, explícitamente, la relación del imaginario social con la historicidad y temporalidad. Aunque su planteamiento es filosófico, es importante porque lo ensambla a su visión de lo histórico-social.

El autor discute estas nociones, porque considera que se ha heredado una concepción de éstos como “determinados”, “finitos” y, por tanto, se ha percibido a unos sujetos atemporales-finitos que no tienen capacidad de creación⁶⁸. En este

⁶⁸ “[para la ciencia desde Platón, Aristóteles, Kant] El hombre es un «ser finito» no en función de estas «banalidades» que son la mortalidad, sus raíces «espacio-temporales», etc.; filosóficamente hablando y en pocas palabras, el hombre es un «ser finito» *porque no puede crear nada*” (1989: 62) (los corchetes son míos).

sentido, la temporalidad y, con ella, la historicidad, también se han visto afectadas⁶⁹; léase lo siguiente:

“Ante la cuestión de la historia, el fisicismo [también funcionalismo, psicologismo, racionalismo, logicismo] se vuelve naturalmente causalismo, esto es, se suprime el problema” “y la causalidad es siempre negación de la alteridad, afirmación de una doble identidad: identidad en la repetición de las mismas causas que producen los mismos efectos e identidad última de la causa y el efecto, puesto que una y otro se pertenecen a lo mismo” “Su desarrollo, en consecuencia, es puro despliegue, lo nuevo es cada vez construido por operaciones identitarias —aún cuando se les llame dialécticas— a través de lo que existía ya con anterioridad” (1989: 19-19) (Los corchetes son míos).

En el contexto “heredado”, la producción, la fabricación y la imitación son componentes del hombre, pero jamás entendido como un sujeto creador. De la misma forma, la historia y el tiempo, se han planteado como imitación, repetición o causalismo, donde los hechos están predestinados a “ser”.

Contario a ello, el filósofo griego plantea lo siguiente sosteniendo la misma relación entre el imaginario instituyente e instituido. Según el autor, se ha querido ocultar la “*historicidad* del pensamiento y el quehacer cognoscitivo” (1989: 63). Se ha visto el tiempo y la historia como línea, prolongación, estabilidad. Empero, esa aparente estabilidad, esa “conservación” de la sociedad, es gracias a su constante *autoalteración*.

En este sentido, la sociedad como autoalteración, es decir, como constante transformación-creación, también es institución de regla y norma. La autoalteración y la constitución de normas-reglas no significa o “No es que cada sociedad tenga su manera propia de vivir el tiempo, sino que cada sociedad es también una manera de hacer el tiempo y de darle existencia, lo que equivale a decir, una manera de darse existencia como sociedad” (1989: 73).

Por lo tanto, para el autor existe un tiempo-espacio puro y explícito. El tiempo, el “tiempo puro” es “alteridad-alteración” pues “es emergencia de figuras, de figuras distintas y, sobre todo, de «imágenes» para el sujeto histórico-social, instituciones y significaciones imaginarias para la sociedad” (1989: 51), donde está alteridad (lo otro, lo distinto) no es Otro por ser distinto, sino es otro porque es creación. El

⁶⁹ “la temporalidad sólo puede entonces ser degradación, o bien imitación imperfecta de la eternidad (Platón) o, en el mejor de los casos, indeterminación relativa de entes corporales en tanto afectados en *materia* (es decir, de *apeiron*, indeterminable), o *potencia* (*dynamis* en tanto inacabamiento, posibilidad de ser de manera diferente, por tanto, déficit de ser o, lo que es lo mismo, de *eidos*), o de *movimiento*, tres términos aquí estrictamente equivalentes, puesto que cada uno implica los otros dos” (1986: 56)

espacio, “espacio puro”, es la forma que otorga la posibilidad de afirmar que las cosas son iguales y diferentes a la vez⁷⁰. El tiempo y el espacio explícitos serían lo que se instituye como regla y norma de una sociedad determinada (calendario Azteca, ciclo agrícola, calendario gregoriano).

En otras palabras, el tiempo explícito (identitario), es el tiempo como referencia, donde hay una imposición y medición del tiempo en referencia a un estrato natural, que después se vuelve lógico científico. Mientras que el segundo, el tiempo imaginario, es el tiempo de la significación. Éstos mantienen un lazo de reciprocidad⁷¹.

En el tiempo imaginario, es donde se establecen los límites y periodos (y no por la propia naturaleza). Las “fechas temporales”, las “creaciones del mundo”, “edades históricas”, los “momentos”, el “fin del mundo”. Es decir, las periodizaciones, los orígenes y fines del tiempo no responden al estrato natural, a la lógica o a lo científico, sino que parten de los *magmas de significaciones*. Así, el tiempo no es mero acontecimiento de repetición, sino manifestación de orden del mundo que se expresa en relación a ritos, fiestas, política, economía, en la calendarización (actual o arcaica).

Por si fuera poco, en el aspecto temporal, el imaginario en la sociedad actual plantea una *cualidad del tiempo*, esto es, que “«incuba» o «prepara», aquello de lo que «está preñado»” (1989: 80): Exilio, progreso, esperanza, acumulación. De este modo, el tiempo se convierte en una «tasa de actualización del futuro», donde el tiempo parece medible y calculable, por lo que el imaginario de esta sociedad se convierte en un imaginario pseudo-«racionalizado».

En concreto, se puede observar lo siguiente con respecto a los autores retomados. Tanto en las representaciones de Durkheim como de Mauss, no se discute la noción de historicidad y, la noción de tiempo, se aborda de manera oblicua: tiempo sagrado y tiempo profano. Por parte, de las representaciones sociales sustentadas por Moscovici, se afirma un interés por los individuos, grupos y los contextos de

⁷⁰ Por ejemplo, A y B son iguales y determinados en tanto letras, pero son diferentes en tanto el lugar que ocupen en cierto espacio, de ahí que el espacio posibilite y asigne valores diferentes a los objetos.

⁷¹ “El tiempo identitario sólo es «tiempo» porque se refiere al tiempo imaginario que le confiere su significación de «tiempo»; y el tiempo imaginario sería indefinible, ilocalizable, inaprehensible, no sería *nada*, al margen del tiempo identitario” (1989: 79)

los mismos. Incluso, el psicólogo rumano, indirectamente plantea una relación — mediante la objetivación y el anclaje— entre el pasado y el presente inmediato. Mientras tanto, en la teoría del imaginario se plantea la necesidad de estudiar la historicidad y la temporalidad como ámbito en constante autoalteración. Además, la visión que se propone con respecto a la temporalidad, presenta una constante relación entre los distintos ámbitos temporales que conocemos.

En este sentido, se puede afirmar que la similitud entre las teorías se centra en la relevancia de los contextos sociales y grupales en, los cuales, interactúan los individuos. Empero, se distancian en tanto que una se limita a interpretar y reconfigurar la información inmediata (relación pasado-presente en las RS), mientras que la otra, además de realizar esta misma operación, posibilita una visión de otro mundo (esperanza, utopía sustentada por los IS). Incluso, se aíslan aún más, si se toma en cuenta las nociones que se ponen a discusión en las teorías (como historicidad).

Alcances en las Formas de Expresión de los IS y de las RS

Las teorías que se han puesto en diálogo en esta investigación, presentan dimensiones cercanas en cuanto a su forma de manifestarse. Sin embargo, lo que las diferencia radicalmente es su alcance explicativo.

Hay que hacer notar, que al hacerse observables los términos, existe una precisión fundamental: una forma es plantear que los imaginarios y las representaciones se manifiestan de cierto modo y, otra muy distinta, proponer de qué manera proceder y analizar aquellas manifestaciones. Por lo que, en esta investigación y, particularmente en este apartado, me centraré en las formas de manifestación. Veamos.

En Durkheim y Mauss, las representaciones se expresan mediante designaciones y relaciones simbólicas. Éstas se observan en múltiples relaciones y objetos.

Recordemos que para los autores, los utensilios de ciertos grupos (como las “churingas”), las imágenes (tótems), la ingesta de ciertos alimentos o líquidos y los tatuajes-dibujos sobre el cuerpo son símbolos, por lo tanto, símbolos sagrados

para la gente que los comparte. Asimismo, las prácticas sociales como los ritos, fiestas y celebraciones de misas con cantos, no representan la manifestación inmediata en un espacio y tiempo sin importancia, sino conlleva un encuentro sagrado, en un espacio particular y en un momento especial para los sujetos que interactúan.

Es importante señalar, que en la visión de los sociólogos estas actividades, encuentros y objetos se sustentan de una creencia colectiva, gestadas en tiempos y espacios particulares (por ejemplo, Iglesia) así como mediadas por un imperativo moral: sin estas condiciones, las manifestaciones simbólicas, las creencias, las relaciones con los objetos y personas, serían expresiones “recreativas” o sentimientos de bienestar por haberlas realizado y compartido.

Por otra parte, las manifestaciones de las representaciones sociales planteadas por Moscovici son diferentes a las de los sociólogos.

Para este autor, las representaciones se observan mediante un corpus de conocimientos de sentido común, esto es, por medio de juicios, ideas y conocimientos que se adquieren a partir de la circulación de información científica, académica o saberes cotidianos. Los individuos y las colectividades así como la interacción y relación entre los mismos, presentan un papel relevante para la construcción de saberes comunes.

Las manifestaciones de las representaciones sociales, a diferencia de las planteadas por los sociólogos, no necesariamente guían la acción, pueden llegar a ser coercitivas, pueden configurar grupos o no y pueden ser contextualizadas o no. Ello, se ejemplifica en mayor medida, cuando Moscovici aborda la difusión, propagación y la propaganda.

Recordemos, que para el autor la difusión no corresponde a un grupo definido, sino a al público en general. Por lo cual, no tiene como prioridad orientar la acción de los sujetos. Ello se debe, a que su función radica en transmitir un saber común (“hablar de él” y “hacer hablar de él”). En este sentido, no tiene como fin llegar ser sustentado por un grupo y contexto específico, sino estar en el saber cotidiano del público.

Mientras tanto, la función de la propagación, es la de orientar y preparar mensajes explícitos para que puedan ser retomados por el público. Es decir, la información pretende ser aceptada por una totalidad grupal. Ello, no quiere decir que modifique la pertenencia valorativa, moral y de conocimiento del grupo, por lo cual, no tiene como objetivo configurar una conducta nueva o reforzar una ya existente. Más bien, lo que se intenta con la propagación, es que funcione como “posibilidad” de integrar nueva información en un grupo.

La propaganda, a diferencia de las otras dos formas de comunicación y representación, es organizadora, coercitiva y reguladora. Implica la elaboración de nuevos contenidos, esto es, intenta construir una representación del objeto conforme a las exigencias del entorno y grupo social. Asimismo, impone una forma concreta de comportamiento y una significación formando una dicotomía entre grupos o naciones. De acuerdo, a lo que sostiene Moscovici, este tipo de comunicación se acerca a lo que se puede denominar “ideología”.

Cada uno de estos tipos de representación, se fijan de modo diferente en el campo cognitivo y lingüístico. Por lo cual, posibilita una forma particular de estudiar estos registros comunicativos.

Por otra parte, la noción de imaginario social, presenta formas particulares de manifestarse. Como se sugirió en el capítulo uno, aquél se manifiesta a través de las acciones concretas de los individuos. No obstante, cuando no se expresa por ese medio, su vehículo es la verbalización a través de las historias, mitos y leyendas.

Esto quiere decir, que los imaginarios corresponden al campo de la narración. La cual, es un medio de construcción social por parte de los individuos sociales que se gesta en el curso de la interacción, relación y por el apoyo en las diferentes instituciones simbólicas y específicas. La característica fundamental de esta narración, es que no pertenece a un “fundador”, “sujeto” o “ente” específico desde el cual haya surgido cierto sentido social.

Esto hace referencia, a que en la narración y al sustentar cierta ideación se expresa el sentido y la pertenecía de la colectividad: fundación, mito, leyenda,

orígenes del mundo, orígenes de la sociedad, orígenes de alguna festividad, visión de la modernidad, visión de la tradición, etc.

Ahora bien, se pueden observar semejanzas en las manifestaciones de las RS y de los IS: por ejemplo, en la manifestación a través de la verbalización o expresión discursiva. Ambas, mediante la expresión oral pueden develar significados sociales que comparte la gente. No obstante, los términos presentan una fundamental diferencia.

Las representaciones sociales, se enfocan principalmente en expresar conocimientos. Éstos, si bien no son racionales, se centran en construir significados de lo que circula inmediatamente en la vida cotidiana. Para ello, los estudiosos en el tema —como lo mostró Moscovici—, estudian con relevancia las formas lingüísticas del discurso expresado: por ejemplo, indagan en la “iteración” de las palabras el cual edifica el núcleo figurativo, se asigna atención a las preposiciones, se considera relevante la procedencia de la información inicial. Esto quiere decir, que la representación, sea en sus diferentes formas, se refiere a una interpretación de la información.

El imaginario social, por su parte, se centra en un sentido que no necesariamente se encuentra circulando en la vida cotidiana inmediata. Es un supuesto e ideal, que no se pone en tela de juicio por las personas que lo sustenta. En este sentido, si bien lo que se estudia en la expresión verbal tiene en cuenta la “posición social” o *habitus* particular, va más allá de su “sentido lingüístico (conjunto de enunciados emitidos en un contexto histórico-social, individual-colectivo, el aquí y el ahora de la enunciación; la deixis)” (Méndez, 2013: 14). En este caso, para el estudio de los imaginarios sociales no adquiere relevancia la “iteración”, las preposiciones, la relación entre las palabras; no es fundamental una enunciación o un texto que puede ser gramatical, sintáctica y lexicalmente impecable.

Con ello, no se quiere decir que los imaginarios sean “flotantes” en la realidad social. Más bien, el sentido que se expresa no tiene como apoyo una revista científica, una información inmediatamente puesta en circulación, un objeto o imagen; de ahí que la noción no se refiere a lo que “piensa” la gente, sino al

sentido que posibilita que pensemos de cierta manera sobre un evento, imagen, información.

Por ejemplo, si para Durkheim son pertinentes ciertos hechos, conocimientos y designaciones en la investigación social, para los teóricos de los imaginarios no es “suficiente” o sólo sería una facción de entendimiento social. Para estos últimos, los ritos que conlleva relación de símbolos, bailes, imágenes de tótems, los rituales en la Iglesia y los dibujos de los “primitivos” serían la instrumentación de un supuesto e ideal más profundo⁷² que está puesto en práctica: “Comprender, e incluso simplemente captar, el simbolismo de una sociedad, es captar las significaciones que conlleva (Castoriadis, 2013:221)”. Este punto de explicación, es distinto a la visión durkheiminiana que hubiera dado por hecho la actividad como producto de la efervescencia colectiva de una comunidad moral.

Asimismo, la diferencia de los imaginarios con las representaciones de Moscovici, se fundamenta en la localización del significado. En efecto, los conocimientos de sentido común (RS) se centran en una construcción de significado e interpretación sobre un hecho específico, particular y directo, el cual, no necesariamente impacta la acción de los sujetos (objetos, símbolos, cortometrajes, ciencia, información). Mientras tanto, los imaginarios se centran en una comprensión general que se enmarca es un grupo altamente estructurado con respecto a una visión del mundo. Ésta impacta su actividad y otras esferas de la vida social (económica, familiar, festiva, sagrada).

En concreto, existen semejanzas y, a la vez, diferencias en las formas de ser observables los términos. Convergen en tanto que se pueden develar verbal y prácticamente. No obstante, su divergencia consiste en la profundidad comprensiva y explicativa que proporcionan.

⁷² Hay que hacer notar, que recientes investigaciones sobre las representaciones sociales hacen uso de mapas mentales, mapas y cartografías para develar los conocimientos que la gente manifiesta (Arruda y De Alba, 2007).

La Articulación de la Acción por los IS y las RS

Como último punto, es relevante analizar lo que configura la acción de los sujetos en la vida cotidiana. Si bien, ambas nociones se manifiestan en la práctica social, es fundamental señalar qué las articula.

Las representaciones sociales de Serge Moscovici, se pueden analizar de dos formas.

Por un lado, como plantea en su trabajo de 1979, las RS no necesariamente articulan la acción de los sujetos. Hay que recordar, que en el proceso de comunicación, según el autor, se crean tres tipos de representación: la difusión, propagación y propaganda. La última forma, es la que radicalmente articula la acción de los individuos. En este caso, la propaganda funge como una representación constructora de nuevos conocimientos y estructuración al interior del grupo. Por lo que, los individuos emiten discursos y efectúan prácticas para erigir su distanciamiento hacía otro grupo social.

Por otro lado, desde otra perspectiva, se puede asumir que toda representación social articula cierta acción para los individuos que comparten cierta información o significado. No obstante, lo fundamental en la RS es que la acción está configurada por constructos reflexivos, ya sean teorías, información científica, televisiva, reflexiones intelectuales: por ejemplo, son los casos sobre que plantea Moscovici sobre las múltiples interpretaciones que se caracterizan sobre el psicoanálisis en la sociedad moderna y, también, sobre la interpretación que realizan los comunistas sobre el psicoanálisis (se puede notar que los marxistas interpretan al psicoanálisis desde su postura teórica-intelectual).

Por otra parte, la clave de los imaginarios, como ya se insistió, es la narración. Esto quiere decir, que las acciones y prácticas de los sujetos y grupos sociales no están configuradas por construcciones intelectuales, teóricas o científicas⁷³, ni

⁷³ Castoriadis ya había planteado que su visión del imaginario está en contra de toda construcción teórica determinada. En concreto, con los sistemas lógicos o racionales que tienden a la *explicación* social. Asimismo, como apoyo para mostrar que los imaginarios no son teorías explícitas, tómese en cuenta lo siguiente de otro exponente de los imaginarios: "me refiero concretamente a la forma en que las personas corrientes "imaginan" su entorno social, algo que la mayoría de las veces no se expresa en términos teóricos" "a menudo la teoría es el coto privado de una pequeña minoría, mientras que lo interesante del imaginario social es que lo comparten amplios grupos de personas, si no la sociedad en su conjunto". Asimismo, el autor explica que en la mayor parte de la historia humana la gente ha funcionado con su comprensión

mucho menos por un líder social, racional o consciente. Se trata de narrativas diversas, que se han integrado al imaginario de la gente a través del tiempo⁷⁴.

Son conjuntos complejos de supuestos e ideales, que si bien, los individuos pueden proporcionar distintas opiniones sobre ellos, no se ponen en tela de juicio, sino se ejercen, pues son condiciones de existencia para los grupos y sociedades que los comparten⁷⁵.

En resumen, como se pudo analizar. Las diferencias y semejanzas teóricas entre los conceptos son diversas. En el plano de los procesos el imaginario se caracteriza por su creación imaginativa, mientras que la representación parte de un significado estructura para ser reconfigurado. Asimismo, es crucial la distancia que presentan en cuanto a la relación simbólica: mientras que una no puede existir en lo real-material en referencia objetos y circunstancias objetivas (RS), la otra puede comportarse más autónoma con respecto a lo material (IS).

Por el lado de los productos, se intensifica la convergencia y divergencia entre las nociones: a) por ejemplo, ambas teorías toman en consideración a los sujetos; establecen un equilibrio entre los individuos y los grupos sociales (a excepción de la visión durkheimiana). Presentan afinidades con respecto a que no son visiones subjetivas y conscientes⁷⁶ por parte de los sujetos. Por otro lado, b) la teoría de

implícita, es decir, que las personas han funcionado con un imaginario social: imaginaban su vida y su mundo antes de que comenzaran a teorizar sobre ellos mismos (Taylor, 2006: 40).

⁷⁴ Hay que hacer notar, que algunos imaginarios han tenido la teoría como primer apoyo, pero ello está lejos de mencionar que la teoría articule la acción. Normalmente –plantea Taylor- las personas asumen nuevas prácticas por imposición, por improvisación, adaptación o adopción, aquí la práctica toma sentido articulada por la teoría (Taylor, 2006: 44), sin embargo, ha pasado algo realmente nuevo donde el imaginario “comienza a definir los contornos de su mundo y puede llegar a convertirse en el modo natural de las cosas” (2006: 44).

⁷⁵ Estas narrativas, se encuentran en las sociedades “modernas” y en las “tradicionales”. No por ello, son visiones antagónicas: circulan imaginarios sobre fundaciones de pueblos, comunidades y municipios en un mismo país. Existen narrativas sobre la modernidad, sobre tradiciones, sobre la visión de hacer mejor política, etc.

⁷⁶ Como apoyo para sustentar esta idea, léase o siguiente. Ernst Cassirer muestra, en el caso de la aprehensión del espacio, cómo el investigador social tiene que tener en cuenta que las personas se enfrentan a algo diferente de un simple manejo, uso y relación con las cosas y espacios materiales. Obsérvese lo siguiente: “Un indígena... capta los más mínimos detalles de su contorno, es extremadamente sensible a cualquier cambio de la posición de los objetos comunes en torno suyo, será capaz de salir adelante en circunstancias verdaderamente difíciles. Cuando navega por el río, sigue con la mayor exactitud todos los giros de la corriente por la que él sube y baja, pero examinada la cosa más de cerca, descubrimos con sorpresa que, a pesar de esa facilidad, se acusa una extrema laguna en su aprehensión del espacio. Si le pedís que os proporcione una descripción general, una delineación del curso del río, no será capaz de hacerlo; si le pedís que trace un mapa del río y de sus diversos meandros, no parece entender nuestra demanda. Captamos en esto, de manera bien clara, la diferencia que existe entre la aprehensión concreta y la abstracta del espacio y de las relaciones espaciales. El indígena se haya perfectamente familiarizado con el curso del río, pero esta familiaridad está muy lejos de ser lo que pudiéramos llamar conocimiento en un sentido abstracto, teórico; no significa más que presentación, mientras que el conocimiento incluye y presupone la representación” (Cassirer, 2011: 76). De esta cita puedo decir, que efectivamente, las personas pueden aparentar una familiaridad extraordinaria sobre el territorio que habitan o sobre algún conocimiento local, lo que “supondría” y “reflejaría”, en principio, un conocimiento lógico y racional. No obstante, al momento de pedir que lo expresen, por ejemplo, por medio de un mapa o del discurso, no siempre pueden expresarlo de forma clara. Esto quiere decir, que así como ocurre con los indígenas también sucede en la ciudad y en ámbitos urbanos. Por lo tanto, las representaciones e imaginarios no se limitan a manipular y hacer uso racional de objetos, espacios o territorios.

los imaginarios sociales contemplan la temporalidad e historicidad explícitamente, mientras que la teoría de las representaciones lo hace de una manera indirecta e insuficiente. Por otra parte, c) las formas de expresión se asemejan en cuanto al uso de la verbalización, pero se distancian en cuanto al alcance interpretativo y explicativo de los mismos. Además, las expresiones de las RS mediante símbolos, designaciones, dibujos, metáforas, se centran en expresiones de un campo más acotado de la existencia social y, los cuales, serían la instrumentación de una visión del mundo y comprensión más profunda. Incluso, la narrativización operada por los imaginarios es distinta a la explicación a través de los conocimientos por parte de los teóricos de las representaciones. Por último, c) la acción articulada por los IS es distinta de las RS, pues mientras que una se gesta mediante la interpretación de información difundida por un sector específico (académico, económico, político, teórico), los otros muestran que las narrativas gestadas a través del tiempo por grupos sociales es suficiente para otorgar un sentido a la vida social.

REFLEXIONES FINALES

De lo expuesto en los tres capítulos que conforman la investigación, plantearé las siguientes ideas finales. Éstas, responderán a un balance general del trabajo así como a reflexiones que ha suscitado la presente tesis.

En primer lugar, con respecto a las visiones conceptuales, se puede concluir lo siguiente. En términos generales y explicativos, los imaginarios son más autónomos con respecto a las estructuras, pues, su característica principal, es la imaginación de una visión del mundo distinta a lo que se nos presenta como lo “normal”, “establecido” o “natural”. Esto es, que implica un conjunto de supuestos e ideales que, si son compartidos e interiorizados por los miembros de un grupo o nación, prescribirá, articulará y normará las posteriores e inmediatas acciones. Estructurará representaciones y discursos, que se manifiestan en las narraciones sociales gestadas en las interacciones y relaciones socialmente establecidas.

Mientras tanto, la representación, corresponde a un aspecto más acotado del conocimiento humano. Ésta se centra en sintetizar y concretar ideas e información, para convertirse en conocimientos de sentido común. Esto es, significados, clasificaciones, aprendizajes e información que se convierten en familiares para los miembros que lo comparten. En este sentido, la representación social adquirirá cierta función social que le asignarán los sujetos para actuar y conocer el mundo.

En otras palabras, el imaginario es condición de acción, conocimiento y representación, esto es, que el *sentido* antecede a la acción. Por lo cual, el imaginario da cuenta de cuestiones tales como quiénes somos como sociedad, hacia dónde vamos, cómo hemos llegado a ser lo que somos, qué expectativas e ideas de reciprocidad compartimos. Mientras tanto, la representación es la ejecución práctica, inteligible y simbólica de aquella comprensión, por lo cual guiará y normará nuestro roles, instituciones y prácticas concretas. En este sentido, la representación corresponde a la función social concreta a ejecutar e implementar en la sociedad de acuerdo a un marco sociocultural: quizás responda a los “qué” y a los “por qué” en la sociedad.

En segundo lugar, se insiste en que las nociones son apoyos, instrumentos y unidades de análisis para indagar sobre ciertos fenómenos sociales. Los

imaginarios y las representaciones, en términos analíticos, son términos abstractos, no conceptos que hay que cotejar en la vida social. En este sentido, hay que subrayar la necesidad de emplear, usar y comprender las visiones como esquemas que están en retroalimentación con la vida social: indagar en la vida cotidiana a través de estas concepciones implica inmiscuirse más en el caso de estudio que en las formulaciones explicativas y abstractas que presentan aquéllas. Como tercer punto, como se ha podido analizar, los términos discutidos no son recientes en las ciencias sociales en general. No obstante, es crucial la transformación explicativa que han experimentado aproximadamente desde los años sesenta del siglo XX, pasando de un pensamiento propiamente filosófico, psicoanalítico y psicológico hacia un enfoque que tiene en cuenta lo histórico, las relaciones personales, impersonales, las estructuras así como las normas y sanciones simbólicas creadas por los sujetos.

En este sentido, actualmente las teorías tanto de representaciones como de imaginarios sociales, se encuentran en la agenda de los académicos para comprender la realidad social. En consecuencia, se puede afirmar, que responden actualmente a una preocupación académica-teórica y real social y no a una “moda conceptual” o a una “vigencia de términos olvidados”.

En cuarto lugar, la indagación sobre los términos en esta investigación, fue con el propósito de plantear un *diálogo* entre estas nociones mediante una hipótesis de trabajo particular. Esto quiere decir, que si bien se analizó que ambos conceptos corresponden a diferentes niveles de comprensión de lo social y que conllevan semejanzas y similitudes en su argumentación teórica, no se planteó, como fin, mostrar qué visión teórica es más pertinente que otra: lo fundamental era esbozar una discusión teórica entre ambas visiones.

En quinto lugar, hay que hacer notar que el análisis de los conceptos plantea, implícitamente, que hay una *complementariedad* entre ambos. No se discutió esta relación teórica en un apartado del trabajo, porque la convergencia teórica es evidente e indiscutible⁷⁵. Empero, es fundamental indagar, no en la complementación teórica, sino en la convergencia con respecto a los métodos a

⁷⁵ Si se hubiera abordado la complementariedad teórica, el trabajo se tornaría reiterativo y, por lo tanto, fastidiosos para el lector.

emplear en un caso concreto de nuestra realidad inmediata. En este sentido, la tesis es un trabajo estrictamente teórico que servirá como base fundamental para estudiar otros ámbitos relacionados con el tema.

En sexto lugar, es pertinente plantear que la tesis presenta límites y deficiencias. El trabajo encuentra límites, porque se reflexionó exclusivamente en ciertos autores. Por lo que, el análisis presenta un vacío en cuanto a reflexiones teóricas actuales en el tema⁷⁶. Si bien, algunas visiones clásicas y contemporáneas fueron retomadas, no se debatió e indago en ellas con exhaustividad y sólo se emplearon como apoyos interpretativos de las posturas retomadas. Incluso, la presente Idónea Comunicación de Resultados (ICM), no aborda las formas de manifestación planteadas y discutidas por estudiosos Latinoamericanos contemporáneos.

Por si fuera poco, si bien la investigación se centra —como uno de sus objetivos— en mostrar las similitudes y distinciones sobre las formas en que se manifiestan las nociones, no aborda de qué manera estudiar cada una de las objetivaciones sociales. Éste tema sería crucial, pues mostraría con mayor rigor las divergencias y semejanzas de las teorías.

Por otro lado, los argumentos planteados se enfocan a lecturas específicas sobre el tema de los imaginarios y representaciones. Es decir, se han tomado textos principales de Durkheim, Mauss, Castoriadis y Moscovici, por lo que los juicios emitidos sobre estas obras no contemplan el pensamiento general de los autores. Ello, es pertinente hacerlo notar, ya que posteriormente los autores mostraron cambios o profundizaron sus posturas.

Como séptimo punto, es de destacar la falta que hizo en criticar con exhaustividad la teoría de imaginarios y representaciones postulada por los autores retomados. Por ejemplo, sería importante cuestionar la relevancia que presenta la categoría de “creación” en la que hace demasiado énfasis Castoriadis. Esta discusión, tomaría sentido en el marco de un mundo actual cambiante, fugaz, en el cual, los significados “primigenios” y “originarios” son dudosos. Asimismo, por el lado de las

⁷⁶ Por ejemplo, se dejaron a un lado autores, tanto de representaciones como de imaginarios, que valdría la pena estudiar. Por mencionar a algunos en el tema de imaginarios se dejó de lado a Gaston Bachelard, Jean-Jacques Wunenburger, Juan-Luis Pintos, Baczo y Michel Maffesoli; mientras que por el lado de representaciones no se retomó y analizó a Bourdieu, Lévi-Strauss, Victor Turner, tal vez Norbert Elías, Roger Chartier, Halbwachs, Stuart Hall, entre otros.

representaciones, es pertinente cuestionarse sobre la validez interpretativa que ejercen los grupos sobre la información en circulación. Esto es, mostrar a detalle si las representaciones de Moscovici, no son el simple reflejo (por lo tanto reproducción e ilusión interpretativa) de significados edificados por élites científicas, educativas, políticas e informativas.

Como último punto, la conclusión de la tesis permite afirmar la urgencia en debatir las diferencias y semejanzas con otras nociones. Es fundamental, porque los escritos, directa e indirectamente analizados, muestran una comprensión y uso superficial de los conceptos. Por lo que, una errónea comprensión de los términos conlleva una ineficiente aplicación del mismo así como una confusión hacia otros términos semejantes. En el caso de las nociones estudiadas en el trabajo, sería crucial discutir convergencias y divergencias con nociones como “ideología”, “imagen del mundo”, “mundos de vida”, “habitus”, “vida cotidiana”, “paradigma”, “inconsciente colectivo”, “arquetipos”, “conciencia colectiva”, “memoria colectiva”, entre otros más.

En fin, la exposición general del trabajo es el resultado de una comprensión elemental de los términos, de sus alcances, de sus semejanzas y diferencias. Por lo que es una base teórica-explicativa para reflexionar hipótesis y objetivos futuros.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Abric, Jean-Claude. (2011). "Introducción". En *Prácticas sociales y representaciones* (pp.7-9). México: Ediciones Coyoacán.
- (2011). "Las representaciones sociales: aspectos teóricos". En *Prácticas sociales y representaciones* (pp.11-32). México: Ediciones Coyoacán.
- (2011). "Metodología de recolección de las representaciones sociales". En *Prácticas sociales y representaciones* (pp.53-74). México: Ediciones Coyoacán.
- (2011). "Prácticas sociales, representaciones sociales". En *Prácticas sociales y representaciones* (pp. 195-214). México: Ediciones Coyoacán.
- Alfredo, Guerrero y Lozada S., Mireya. (2007). "América latina: invasión, invención y creación". En Arruda, A., Martha de Alba (coords). *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica* (pp. 25-46). España: Anthropos/UAM-Iztapalapa.
- Anderson, Benedict. (2011). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (pp. 315). México: FCE.
- Araya, U., Sandra. (2002). *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión* (pp. 83). Costa Rica: FLACSO.
- Arruda, Angela. (2007). "Presentación". En Arruda, A. y Martha de Alba (coords). *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica* (pp. 15-21). España: Anthropos/UAM-Iztapalapa.
- Auge, Marc. (2012). *La comunidad ilusoria* (pp. 45). España: Editorial Gedisa.
- Baeza, A. Manuel. (2003). *Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica* (pp. 216). Chile: Editorial Universidad de Concepción
- Baeza, A. Manuel (2008). *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y Práctica de sociología profunda* (pp. 531). Chile: RILEditores.
- Banchs, María., Álvaro Agudo y Lislie Astorga. (2007). "Imaginarios, representaciones y memoria social". En Arruda, A. y Martha de Alba (coords). *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica* (pp. 47-95). España: Anthropos/UAM-Iztapalapa.
- Banchs, A., María. (2007). "Entre la ciencia y el sentido común: representaciones sociales y salud". En Rodríguez, S. Tania y María de Lourdes García

- (Coords) *Representaciones sociales. Teoría e investigación* (pp. 219-253). México: Universidad de Guadalajara.
- Berger, P. y T. Luckmann. (2008). "Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana". En *La construcción social de la realidad* (pp. 34-63). Argentina: Amorrortu editores.
- Bourdieu, Pierre. (1985). *¿Qué significa Hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (pp. 160). España: AKAL/Universitaria.
- Bourdieu, Pierre. (2005). "Prefacio. El avance de la reflexividad". En *Representaciones sociales y análisis de datos* (pp. 19-20). México: Instituto Mora. Antologías Universitarias.
- Cassirer, Ernst. (2011). "Prefacio". En *Antropología filosófica* (pp. 9-12). México: FCE.
- (2011). "Primera parte. ¿Qué es el hombre?". En *Antropología filosófica* (pp. 15-98). México: FCE.
- Castoriadis, Cornelius. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad, Marxismo y teoría revolucionaria. Tomo I* (pp. 285). Barcelona: Tusquets Editores.
- Castoriadis, Cornelius. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad, Imaginario social y la institución* (pp. 334). Tomo II. Barcelona: Tusquets Editores.
- Castoriadis, Cornelius. (2002). "Imaginario e Imaginación en la encrucijada". En *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI* (93-113). México: FCE.
- Castoriadis, Cornelius. (2002). "Institución primera de la sociedad e instituciones segundas". En *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI* (pp. 115-126). México: FCE.
- Castoriadis, Cornelius. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad* (pp. 576). México: Tusquets.
- De Alba, Martha. (2004). "De las representaciones colectivas a las representaciones sociales: algo más que un cambio de adjetivo". En E. Romero (Editor). *Una mirada actual a las representaciones sociales a 40 años de su desarrollo* (pp. 20). Puebla: Edición de la BUAP.

- De Alba, Martha. (2007). "Mapas imaginarios del centro histórico de la ciudad de México: de la experiencia al imaginario urbano". En Arruda, A. y Martha de Alba (coords). *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica* (pp. 285-319). España: Anthropos/UAM-Iztapalapa.
- De Certeau, Michel (2000). "Introducción general". En *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer* (XXXIX-LV). México: Universidad Iberoamericana/ITESO.
- Doise, Willem, Alain Clémence y Fabio Lorenzi-Cioldi. (2005). "Introducción. Representaciones sociales sin consenso". En *Representaciones sociales y análisis de datos* (pp. 21- 28). México: Instituto Mora. Antologías Universitarias.
- Doise, Willem, Alain Clémence y Fabio Lorenzi-Cioldi. (2005). "Conclusiones". En *Representaciones sociales y análisis de datos* (pp. 215-218). México: Instituto Mora. Antologías Universitarias.
- Duhau, Emilio y Angela Giglia. (2008). "Prólogo: Orden, desorden y conflicto". En *Las reglas del desorden: Habitar la metrópoli* (pp. 11-17). México: Siglo XXI/UAM-Azcapotzalco.
- (2008). "Introducción: orden urbano y experiencias metropolitanas". En *Las reglas del desorden: Habitar la metrópoli* (pp. 21-44). México: Siglo XXI/UAM-Azcapotzalco.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss. (1996). "Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones sociales". En *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de sociología positiva* (pp. 23-103). Barcelona: Ariel.
- Durkheim, Émile. (2007). "Introducción. Objeto de la investigación. Sociología religiosa y teoría del conocimiento". En *Las formas elementales de la vida religiosa* (pp. 7-23). México: Colofón.
- (2007). Libro primero (Cuestiones preliminares), Capítulo primero "Definición del fenómeno religioso y de la religión. En *Las formas elementales de la vida religiosa* (pp. 29-52). México: Colofón.

- (2007). Libro segundo (Las creencias elementales), “Capítulo primero, segundo, tercero, cuarto, quinto, sexto y séptimo”. En *Las formas elementales de la vida religiosa* (pp. 107-250). México: Colofón.
- (2007). Libro tercero (Las principales actitudes rituales), “Capítulo tercero, cuarto”. En *Las formas elementales de la vida religiosa* (pp. 363-399). México: Colofón.
- (2007). “Conclusión”. En *Las formas elementales de la vida religiosa* (pp. 427-457). México: Colofón.
- Durkheim, Émile. (2007b). “Introducción. El problema”. En *La división del trabajo social* (pp. 48-56). México: Colofón.
- (2007b). Libro primero (La Función de la división del trabajo), “Capítulo II, III, IV, V”. En *La división del trabajo social* (pp. 79-187). México: Colofón.
- (2007b). Libro segundo (Las causas y las condiciones), “Capítulo II y III”. En *La división del trabajo social* (pp. 269-320). México: Colofón.
- Flores, I. Julia. (2005). “Presentación”. En *Representaciones sociales y análisis de datos* (pp. 9-18). México: Instituto Mora. Antologías Universitarias.
- Flores, P., Fátima. (2011). “Psicología Latinas”. En Wolfgang Wagner y Nicky Hayes; Fátima Flores (Editora). *El discurso de lo cotidiano y el sentido común. La teoría de las representaciones sociales*. (pp. XIX-XXXV). España: Anthropos Editorial/CRIM UNAM/CIICH UNAM/UNAM/ Departamento de Matemáticas Educativa del Cinvestav.
- Foucault, Michel. (1999). *El orden del Discurso* (pp. 76). España: Tusquets Editores.
- Geertz, Clifford. (2003). “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. En *La interpretación de las culturas* (pp. 19-40). España: Gedisa.
- Giannini, Humberto (1999). “Hacia una arqueología de la experiencia”. En *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia* (pp. 23-50). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Gil, V., Francisco (2011). “Introducción del editor”. En Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (pp. 9-52). México: FCE. Traducción de Luis Legaz Lacambra. Revisada y corregida por Francisco Gil Villegas.

- Girola, Lidia (2012). "Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación". En Enrique de la Garza T. y Gustavo Leyva (Coords) *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (pp. 376- 405). México: UAM-Azcapotzalco/FCE.
- Godelier, Maurice. (1998). "De las cosas que se dan, de las que se venden y de las que no hay que dar ni vender, sino guardar". *El enigma del don* (pp.11-21). España: Ediciones Paidós Ibérica.
- (1998). Capítulo 1. "El legado de Mauss". *El enigma del don* (pp.23-156). España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Guerrero T., Alfredo. (2007). "Imágenes de América Latina y México a través de los mapas mentales". En Arruda, A. y Martha de Alba (coords). *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica* (pp. 235-284). España: Anthropos/UAM-Iztapalapa.
- Ibáñez, Tomás. (1994). "Representaciones social, teoría y método". En Bernardo Jiménez-Domínguez (Coord.) *Psicología social construccionista. Textos recientes* (pp. 153-216). México: Universidad de Guadalajara.
- Jodelet, Denise. (2007). "Imbricaciones entre representaciones sociales e intervención". En Rodríguez, S. Tania y María de Lourdes García (Coords) *Representaciones sociales. Teoría e investigación* (pp. 191-217). México: Universidad de Guadalajara.
- John R. Searle. (1997). "Las capacidades del trasfondo y la explicación de los fenómenos sociales". En *La construcción de la realidad social*. España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Leach, Edmund. (1989). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos* (pp. 139). España: Siglo XXI
- Lévi-Strauss, Claude. (1987). *Mito y significado* (pp. 97). España: Alianza Editorial.
- Lévi-Strauss, Claude. (1979). "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En *Sociología y Antropología* (pp. 13-42). Madrid: Editorial Tecnos.
- Lévi-Strauss, Claude. (1995). "La eficacia simbólica". En *Antropología Estructural* (pp. 211-227). España: Ediciones Paidós.

- Mannheim, Karl. (2012). "Consideraciones preliminares". *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento* (pp. 33-87). México: FCE.
- María A., Banchs, Agudo G. Álvaro y Lislie Astorga. (2007). "Imaginarios, Representaciones y memoria social". En Arruda, A., Martha de Alba (coords). *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica* (pp. 47-95). España: Anthropos/UAM-Iztapalapa.
- Marx, Carl y Federico Engels (1977). *La ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Mauss, Marcel. (1979). Primera parte (Esbozo de una teoría general de la magia), Capítulo III inciso III ("Las representaciones") e inciso IV (Observaciones generales). En *Sociología y Antropología* (pp. 84-108). Madrid: Editorial Tecnos.
- (1979). Segunda parte (Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas), Capítulo IV inciso I (Conclusiones morales), inciso II (Conclusiones sociológicas y económicas) e inciso III (Conclusiones de sociología general y de moral). En *Sociología y Antropología* (pp. 246-263). Madrid: Editorial Tecnos.
- (1979). Tercera parte (Relaciones reales y prácticas entre la sociología y la psicología), "Capítulo I, II, III, IV y Apéndice". En *Sociología y Antropología* (pp. 265-289). Madrid: Editorial Tecnos.
- Méndez, Luis (2013). *La Cultura como Concepto Semiótico. Algunas reflexiones metodológicas útiles al pensamiento sociológico* (Borrador).
- Moscovici, Serge. (2007). "Un largo prefacio (traducción Martha de Alba)". En Arruda, A., Martha de Alba (coords). *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica* (pp. 7-13). España: Anthropos/UAM-Iztapalapa.
- Moscovici, Serge (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Argentina: Editorial Huemul.
- Moscovici, Serge. (2011). "Prologo". En Wolfgang Wagner y Nicky Hayes; Fátima Flores (Editora). *El discurso de lo cotidiano y el sentido común. La teoría de las representaciones sociales*. (pp. IX-XVIII). España: Anthropos

Editorial/CRIM UNAM/CIICH UNAM/UNAM/ Departamento de Matemáticas Educativa del Cinvestav.

- O'Donnell, Guillermo. (2004). "Acerca del Estado en América Latina contemporánea: diez tesis para la discusión". En *La democracia en América Latina: Contribuciones para el debate* (pp. 148-191). Buenos Aires: Dirección para América Latina y el Caribe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (DRALC-PNUD)/Alfaguara.
- Rodríguez, S. Tania y María de Lourdes García (Coords). (2007). "Introducción". En *Representaciones sociales. Teoría e investigación* (pp. 9-14). México: Universidad de Guadalajara.
- Rodríguez, S. Tania (2007). "Introducción". En Rodríguez, S. Tania y María de Lourdes García (Coords) *Representaciones sociales. Teoría e investigación* (pp. 157-188). México: Universidad de Guadalajara.
- Simmel, George. (1926-1927). "Sociología de los sentidos". En Traducción del Alemán por J. Pérez Bances *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización* (pp. 260-307). Vol. IV. Madrid: Revista de Occidente.
- Simmel, George. (2002). "El ámbito de la sociología". En *Cuestiones fundamentales de la sociología* (pp. 23-55). Barcelona: Gedisa.
- Charles, Taylor. (2006). *Imaginarios sociales modernos* (pp. 226). España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Villoro, Luis. (2000). "El sentido de la historia". En *Historia, ¿Para qué?* (pp. 435-52). México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel (2005). *Las incertidumbres del saber* (pp. 180). España: Gedisa.
- Wallerstein, Immanuel (2007). "Incertidumbre y creatividad". En Daniel Cazés M. (Coord.) *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, (pp. 5-8). México: Siglo XXI/CEIICH-UNAM.
- "Las estructuras del saber o de cuántas maneras podemos saber". En Daniel Cazés M. (Coord.), *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI* (pp. 210-217). México: Siglo XXI/CEIICH-UNAM.

- "El ascenso y la futura extinción del análisis de sistemas-mundo". En Daniel Cazés M. (Coord.), *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI* (pp. 218-228). México: Siglo XXI/CEIICH-UNAM.
- "El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social". En Daniel Cazés M. (Coord.), *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, (pp. 249-252). México: Siglo XXI/CEIICH-UNAM.
- Weber, Max (2010). "Contribución a la sociología de las religiones mundiales". En *Sociología de la Religión* (pp. 9-70). México: Colofón.
- Wolfgang Wagner y Nicky Hayes; Fátima Flores (Editora) (2011). "Introducción. Historia memoria y psicología". *El discurso de lo cotidiano y el sentido común. La teoría de las representaciones sociales* (pp. 1-18). España: Anthropos Editorial/CRIM UNAM/CIICH UNAM/UNAM/ Departamento de Matemáticas Educativa del Cinvestav.
- (2011). "Introducción a las representaciones sociales". *El discurso de lo cotidiano y el sentido común. La teoría de las representaciones sociales*. (pp. 1-18). España: Anthropos Editorial/CRIM UNAM/CIICH UNAM/UNAM/ Departamento de Matemáticas Educativa del Cinvestav.
- (2011). "Organización y estructura de las representaciones sociales". *El discurso de lo cotidiano y el sentido común. La teoría de las representaciones sociales*. (pp. 113-141). España: Anthropos Editorial/CRIM UNAM/CIICH UNAM/UNAM/ Departamento de Matemáticas Educativa del Cinvestav.

Revistas

- Girola, Lidia. Mayo-agosto 2007. "Imaginarios socioculturales de la modernidad. Aportaciones recientes y dimensiones del análisis para la construcción de una agenda de investigación", en: *Sociológica*, núm. 64, 45-76.
- Hiernaux, Daniel. (enero-diciembre 2008). "De los imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad de mañana". *Revista Iztapalapa (Ciencias sociales y humanidades)*, núms. 64-65, 17-38.
- Jodelet, Denise (2008). "El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales". *Cultura y representaciones sociales*, núm. 5 (3), 32-63.
- Lindón, Alicia. (enero-diciembre 2008). "El imaginario suburbano: los sueños diurnos y la reproducción socioespacial de la ciudad". *Revista Iztapalapa (Ciencias sociales y humanidades)*, núms. 64-65, 39-62.
- Lindón, Alicia y Daniel Hiernaux. (enero-diciembre 2008). "Presentación: Los imaginarios urbanos de la dominación y la resistencia". *Revista Iztapalapa (Ciencias sociales y humanidades)*, núms. 64-65, 7-14.
- Moscovici, Serge. (enero-junio 2033). "Notas hacia una descripción de la Representación Social". *Revista Internacional de Psicología Social*, núm. 2, Vol. 1, 67-118. Traducción de Gustavo Martínez Tejeda (Universidad Pedagógica Nacional). Texto original: Moscovici, Serge (1988). "Notes toward a description of social representation". En *European Journal of Experimental Social Psychology*, 18, 3 (:211-250).

Revistas electrónicas

- Banchs, A. María. (2000). "Aproximaciones Procesuales y Estructurales al estudio de las Representaciones Sociales". Paper on Social Representations. *Peer Reviewed Online Journal*, vol. 9, 3.1-3.15.
- Castoriadis, Cornelius. (1997). "El imaginario social instituyente". *Zona Erógena*, núm. 35, 1-9. Traducción del francés: Luciana Volco.

- Martínez, P., Jorge y Muñoz, G., Diego. (enero-junio 2009). "Aproximaciones teórico-metodológica al imaginario social y las representaciones colectivas: apuntes para una comprensión sociológica de la imagen". *Universitas Humanística*, núm. 67, 207-221.
- Rodríguez C., Oscar. (Invierno 2003). "Las representaciones sociales: entretejidos de la razón y la cultura". En *Relaciones*, núm. 93, vol. XXIV, 83-95.
- Ruiz, G., Juan Carlos. (Invierno 2003). "Representaciones colectivas: mentalidades e historia cultural: a propósito de Chartier y el *mundo como representación*". En *Relaciones*, núm. 93, vol. XXIV, 19-49.
- Van Dijk, A. Teun. (Octubre 1996). "Análisis del discurso ideológico". En *Versión. Estudios de comunicación y política*, núm. 6, UAM-X (México, D.F.), 15-43. Traducción Ramón Alvarado. Revisión técnica por Teresa Carbó.

Libros en Internet

Consultado el libro de Camilo Escobar en:

<http://books.google.com.mx/books?id=Jh0vTRBnxaYC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

Los capítulos consultados son los siguientes:

- Escobar, J. Camilo (2000). "Introducción". En Lo imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia* (pp. 11-16). Colombia: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- "Plantear el problema. La palabra, la noción, el territorio". En *Lo imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia*, (pp. 17-23) Colombia: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- "Historiografía y contexto de la noción de imaginario". En *Lo imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia* (pp. 23-30). Colombia: Fondo Editorial Universidad EAFIT.

----- “De lo real a lo imaginario o lo imaginario como realidad”. En *Lo imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia* (pp. 30-37). Colombia: Fondo Editorial Universidad EAFIT.

Arthur Schopenhauer. El mundo como voluntad y representación. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María.
<http://darienbrito.files.wordpress.com/2012/05/el-mundo-como-voluntad-y-representacion3b3n.pdf>

Artículos de ponencias

De Alba, Martha (24-27 de julio del 2011). “Teorías en diálogo: las Representaciones Sociales y la Memoria Colectiva”. Conferencia presentada en *VII Jornadas Internacionales de Representaciones Sociales – V Congreso Brasileños de Representaciones Sociales, Teorías de Representaciones Sociales- 50 años: Memorias, desafíos contemporáneos y perspectivas*. Votória, Brasil:

Diccionarios

Diccionario de la lengua española (2001). Vigésima segunda edición. España: Real academia española.

Nicola Abbagnano (2004). *Diccionario de filosofía*. México: FCE. Actualizado y aumentado por Giovanni Fornero